نقد
العقل الاستعماري

تفكيك البنيات المعرفية والأنطولوجية للخطاب الإمبريالي

(من عصر الأنوار إلى ما بعد الكولونيالية)



الصّحبي الماجري

المقدمة العامة – في استحالة نقد لا ينتمي إلى منقوده

1- إشكالية التأسيس

هل يمكن نقد العقل الاستعماري باستخدام أدوات نشأت داخل ذلك العقل نفسه؟ هذا السؤال ليس مجرد مفارقة منهجية، بل هو الجرح الأبستمولوجي الذي لا يندمل في قلب أي مشروع نقدي لما بعد الكولونيالية. فأي محاولة لتفكيك الخطاب الإمبريالي تستدعي حتمًا لغةً ومفاهيمَ وتصنيفاتٍ وُلدت في رحم الحداثة الأوروبية ذاتها — الحداثة التي كانت الاستعمارية أحد وجهيها الأساسيين.

إذا استخدمنا مفهوم "الإبستيمية" كما صاغه ميشال فوكو، فإن العقل الاستعماري ليس مجرد أيديولوجيا أو مجموعة أفكار يمكن نبذها من الخارج، بل هو بنية معرفية لاواعية تعمل داخل مقولاتنا الأساسية: الذات/الموضوع، العقل/العاطفة، التاريخ/الأسطورة، التقدم/التخلف. ومن هنا تبرز المعضلة :**أليست كل محاولة للنقد مجرد تكرار مقنع للخطاب الإمبريالي؟** أليس الناقد، حين يفضح "مركزية أوروبا"، مضطرًا لاستخدام أدوات ولدت في مركزية أوروبا نفسها؟

هذه المفارقة لا تدعونا إلى التخلي عن النقد، بل إلى ممارسته بطريقة **أقل براءة**، أي نقد يراقب شروطه الإمكانية الخاصة، ويعترف بتبعته الجزئية لمنقوده. إنها لحظة الأبوريا (Aporia ἀπορία) التي يصفها دريدا بأنها ليست عجزًا، بل شرط الإمكانية نفسه لأي تفكير جاد.

2- الفرضية المركزية للكتاب

ينطلق هذا الكتاب من فرضية مركزية :**العقل الاستعماري ليس منظومة أفكار جامدة، بل هو إبستيمية تعمل في اللاوعي المعرفي للحداثة الغربية**، بحيث يصبح من المستحيل الفصل بين "العلم الغربي" و"العنف الرمزي الاستعماري". إن ما نسميه "العلم الحديث" — من ديكارت إلى الأنثروبولوجيا — لم يكن مجرد أداة استُخدمت في الخدمة الاستعمارية، بل كان استعماريًا في تكوينه، في نسيجه، في شروطه الإمكانية.

هذا يعني أن الاستعمار ليس خطيئة عارضة في تاريخ الغرب، ولا انحرافًا عن قيم التنوير، بل هو **تحقيق عملي لتلك القيم** —أو على الأقل، أحد تحقيقاتها الممكنة بل الضرورية. عندما يقول كانط أن "الوصاية" ضرورية لمن لم يبلغوا رشدهم بعد، فإنه يفتح الباب واسعًا لتبرير الاستعمار كـ"تسريع للنضج التاريخي". وعندما يصوغ كونت قانون المراحل الثلاث، فإنه يضع الشعوب غير الأوروبية تلقائيًا في مرحلة لاهوتية أو ميتافيزيقية متخلفة.

ولذلك، فإن أي محاولة لـ"تنقية" العقل الغربي من شوائبه الاستعمارية، والإبقاء على "نواته العقلانية" الصافية، هي محاولة وهمية. العقل الاستعماري ليس سرطانًا أصاب الجسد السليم للحداثة، بل هو **بنية ذلك الجسد نفسه**.

3- الخريطة المنهجية

لتفكيك هذه الإبستيمية، لن نعتمد على التاريخ الخطي التطوري (وهو نفسه نتاج العقل الاستعماري)، بل سنستخدم ثلاث أدوات منهجية رئيسية:

أولاً: الجينيالوجيا الفوكوية —البحث عن الانقطاعات والتحولات والصدوع، لا عن الأصول الثابتة. بدلاً من سرد قصة "انحطاط" العقل الغربي من نقائه الأول، سنتتبع اللحظات التي تشكلت فيها آليات الإقصاء والتصنيف والهيمنة.

ثانيًا: التفكيك الدريدي —تفكيك الثنائيات المتضادة (الغربي/الشرقي، العاقل/العاطفي، العقل/الجسد) التي لا ينتج المعنى فيها إلا عبر قمع أحد الطرفين وإخضاعه. سنُظهر كيف أن كل هذه الثنائيات تعيد إنتاج نموذج واحد: الذات المفكرة البيضاء الذكورية الأوروبية كمقياس لكل شيء.

ثالثًا: نظرية التابع لسبيفاك —التي تذكرنا بأن الصوت الأكثر غيابًا في الخطابين (الاستعماري وما بعد الاستعماري) هو صوت التابع الفعلي، الذي لا يستطيع الكلام لا في لغة المستعمر ولا في لغة نخب ما بعد الكولونيالية.

هذه الأدوات الثلاث ليست متناغمة بالضرورة — فهناك توترات بين الجينيالوجيا والتفكيك، وبينهما وبين سبيفاك — لكن هذا التوتر نفسه هو الذي سيبقينا في حالة يقظة نقدية دائمة.

4- هيكلة الكتاب وهيكلته

سيتدرج الكتاب من الجذور الأنطولوجية للعقل الاستعماري (الباب الأول: الجينيالوجيا من ديكارت إلى كونت)، إلى آليات اشتغاله (الباب الثاني: الثنائيات والإقصاءات)، ثم إلى تفكيك تطبيقي لمجال معرفي محدد هو الأنثروبولوجيا (الباب الثالث)، ثم إلى مراجعة نقدية لمشاريع ما بعد الكولونيالية نفسها (الباب الرابع)، وأخيرًا إلى اختبار إمكانية الخروج من هذه الدائرة عبر مفكرين إفريقيين حاولوا بناء نقد من موقع مختلف (الباب الخامس: نغوغي ومبيمبي).

كل باب سينتهي بخلاصة تعيد ربط جزئياته بالفرضية المركزية، والخاتمة ستعود إلى السؤال الأكبر :**هل يمكن لعقل ما بعد استعماري أن يوجد فعلًا، أم أن كل ما نفعله هو إعادة إنتاج العنف الرمزي بلغة معكوسة؟**

ربما يكون الجواب — إن وجد — في الاعتراف بأن العجز عن تقديم بديل مطلق ليس فشلًا، بل هو الصدق الوحيد الممكن. نقد العقل الاستعماري لا ينتهي ببناء "عقل منزوع الاستعمار" أسطوري، بل بالبقاء في حالة الأبوريا ἀπορία المثمرة، في التشققات الدائمة داخل العقل نفسه. وهذه التشققات ليست نقطة ضعف، بل هي **الشرط الوحيد لإمكانية أي تفكير حر حقيقي.**

الباب الأول – جينيالوجيا العقل الاستعماري: من ديكارت إلى كونت

التمهيد: لماذا الجينيالوجيا بدلاً من التاريخ؟

نقد فوكو لميتافيزيقا الأصل (نيتشه، فوكو)

قبل أن نبدأ في تتبع نشأة العقل الاستعماري، يجب أن نسأل :**ما نوع "النشأة" الذي نبحث عنه؟** التاريخ التقليدي يبحث عن الأصل — (Ursprung) لحظة بداية نقية، جوهر ثابت، هوية أولى لا تتغير. هذا النوع من التاريخ هو نفسه الذي أنتجه العقل الاستعماري عندما صنع "أصولًا" للشعوب، و"طبائع" للأجناس، و"مراحل تطور" للحضارات. إنه تاريخ يبحث عن "أول مرة" أسطورية، كما لو أن المعنى الحقيقي للأشياء يكمن في مهدها الأول.

في مقابل ذلك، يقدم نيتشه ثم فوكو مفهوم **الجينيالوجيا** .(Genealogie) يقول نيتشه في *"في جينيالوجيا الأخلاق"* :(1887) "إن أصل نشوء شيء ما وأهميته النهائية، واستخدامه وإدماجه في نظام من الأغراض، أمور منفصلة تمامًا عن بعضها". هذا يعني أن المعنى ليس ثابتًا ينتظرنا في البدايات، بل يتشكل عبر سلسلة من عمليات الاستيلاء والتفسير وإعادة المعنى. الجينيالوجيا لا تبحث عن "الأصل"، بل عن **التحولات، والصدوع، وإعادة التشكيل، والهيمنات المتعاقبة**.

فوكو، في *"المراقبة والمعاقبة* (1975) *"وتاريخ الجنون*(1961) "، يطبق هذه الرؤية على المؤسسات والممارسات. بدلاً من أن يسأل: "ما أصل السجن؟" (ويجد إجابة أنسنة عن التنوير وإصلاح العقوبات)، يسأل :**كيف تحولت العقوبة من مشهد جسدي (الإعدام العلني، التشهير، البتر) إلى احتجاز زمني (السجن)**؟ هذا التحول ليس "تقدمًا" بالضرورة، بل هو تحول في آليات السلطة — من سلطة تُري جسدها لإرهاب الجماهير، إلى سلطة تخترق الروح وتضبطها بالمراقبة والتأديب.

الخلاصة المنهجية لهذا الطرح أننا، عند دراسة العقل الاستعماري، لن نسأل: "متى بدأ الاستعمار؟" (سؤال يجيب عنه المؤرخون بالإسكندر أو الرومان أو البرتغاليين)، بل سنسأل :**كيف تشكلت الشروط الإمكانية للمعرفة الاستعمارية؟** و**ما القطائع الإبستيمولوجية التي جعلت تصنيف البشر إلى "متقدمين" و"متخلفين" أمرًا بديهيًا؟**

القطيعة الإبستيمولوجية (Epistemological Rupture) بدلاً من الأصول الثابتة

القطيعة الإبستيمولوجية (rupture épistémologique) هي مفهوم استعاره فوكو من غاستون باشلار(Gaston Bachelard) ، قبل أن يطوره لويس ألتوسير بصورة أكثر حدة. يقصد به التحول الجذري في قواعد تكوين الخطاب داخل حقل معرفي معين — تلك اللحظة التي يصبح فيها الحديث عن "الأسباب النهائية" أو "الجواهر" غير علمي، ويُستبدل بحديث عن "القوانين" و"العلاقات الوظيفية". كما يقول باشلار في *"تكوين العقل العلمي"* :(1938) " يُمكن للعقل العلمي أن يتشكل فقط من خلال تدمير هذا العقل غير العلمي... كل تقدم حقيقي في الفكر العلمي يستلزم تحولًا". وهذا التحول هو قطيعة، أي أن المعرفة الجديدة **تقول لا** للمعرفة القديمة.

في سياق العقل الاستعماري، سنبحث عن ثلاث قطائع كبرى:

1. **القطيعة الديكارتية (حوالي 1637-1641)** :ولادة الذات المنفصلة عن العالم، وما يترتب عليه من تحويل الآخر (الإنسان، الطبيعة، المُستعمَر) إلى موضوع خالص للمعرفة. هذا الانقطاع لم يحدث بين ليلة وضحاها، لكن تأسيس الكوجيتو جعل من الممكن تصوّر الآخر كشيء أمام ذات مفكرة.
2. **القطيعة التنويرية (حوالي 1784)** :تحويل العقل من ملكة فردية إلى مشروع جمعي للتقدم ــــ والتبرير الأخلاقي للهيمنة باسم "الوصاية .(Tutelage) "مع كانط، يصبح السؤال "ما التنوير؟" إجابة مفادها أن الخروج من الوصاية واجب، لكن البعض (المرأة، غير الأوروبي، الفقير) لم يبلغوا بعد شروط هذا الخروج.
3. **القطيعة الوضعية (حوالي 1830-1842)** :تحويل العلم من نشاط نقدي (كما في عصر النهضة والتنوير المبكر) إلى دين بديل، وإخضاع المجتمعات الأخرى لـ"قانون المراحل الثلاث". مع أوغست كونت، يصبح من الممكن تصنيف المجتمعات بأكملها على سلم تطوري من "اللاهوتي" إلى "الميتافيزيقي" إلى "الوضعي."

هذه القطائع ليست "أسبابًا" للاستعمار بالمعنى الخطي، بل هي **شروط إمكانيته** ـــوهي نفسها شروط إمكانية ما نسميه "الحداثة". بدون العقل المنفصل للموضوع، لا يمكن للأنثروبولوجيا أن توجد كعلم. بدون الوصاية التنويرية، لا يمكن تبرير الاستعمار كـ"واجب أخلاقي". بدون العلم كدين، لا يمكن للإدارة الاستعمارية أن تقدم نفسها على أنها "علمية" و"محايدة."

المبحث الأول: ديكارت وولادة الذات المنفصلة عن العالم

"أنا أفكر، إذن أنا موجود": تأسيس انقسام الذات/الموضوع

عندما كتب ديكارت *"تأملات في الفلسفة الأولى*(1641) "، لم يكن يهدف إلى تأسيس فلسفة استعمارية. كان يبحث عن أساس يقيني للمعرفة لا يمكن للشك أن يمسه ــــ في زمن تصدعت فيه السلطات التقليدية (الكنيسة، المدرسة، التقاليد). فوجد هذا الأساس في حقيقة أنه كلما شك، فإنه يفكر، وكلما فكر، فإنه موجود :

Cogito ergo sum.

لكن هذا "الأنا" الذي يصل إليه ديكارت هو **أنا مجرد، منفصل** ـــمنفصل عن الجسد (لأن الجسد يمكن أن يكون سرابًا)، منفصل عن العالم (لأن العالم يمكن أن يكون حلمًا)، منفصل عن الآخرين (لأن الآخرين يمكن أن يكونوا أشباحًا شريرة تخدعه). هذه الذات لا تعرف العالم من خلال المشاركة الوجودية فيه، بل من خلال **تمثّله** (représentation) كموضوع أمامها: العالم شيء أقف أمامه، أنظر إليه، أحلله، أقيسه، أعرفه.

وهنا يقع التحول الأنطولوجي الحاسم: ينقسم الوجود إلى قطبين متباينين:

- **جوهر مفكر** :(res cogitans) الذات، الوعي، العقل، الحاضر لنفسه بشفافية.
- **جوهر ممتد** :(res extensa) الموضوع، الجسد، العالم، المادة، الذي يمكن قياسه ووصفه من الخارج.

هذا الانقسام هو ما جعل العلم الحديث ممكنًا ـــ لكنه أيضًا ما جعل استعمار الآخر ممكنًا بطريقة جديدة. فكما يشرح ميشال فوكو في *"الكلمات والأشياء*(1966) "، فإن تشكل "الإنسان" كموضوع للمعرفة في العصر الحديث يرتبط ارتباطًا وثيقًا بهذا الانفصال الوجودي.

كيف أصبح الآخر (المُسْتَعْمَر) مجرد موضوع للمعرفة لا ذاتًا مفكرة؟

الاستعمار لم يخترع هذه الثنائية، لكنه وظفها بطريقة لم تكن ممكنة قبل ديكارت. إذا كانت "الأنا" هي الوعي الشفاف لذاته، فإن **كل من ليس هذا الأنا يصبح تلقائيًا موضوعًا** ـــأي شيئًا يمكن معرفته، وصفه، تصنيفه، بل وتحسينه. لاحظ كيف يعمل هذا في الخطاب الاستعماري:

أولاً، المستعمَر **لا يُسأل** عن هويته. لا يُطلب منه أن يحكي عن نفسه بصيغة المتكلم. بدلاً من ذلك، **يُوصف** من الخارج بصيغة الغائب: "الهندوسي يؤمن بكذا"، "الإفريقي يفعل كذا"، "العربي يفكر بطريقة كذا". هذا الوصف ليس مجرد اختزال، بل هو إلغاء للذاتية.

ثانيًا، معرفة المستعمَر لا تُؤخذ من حديثه، بل من ملاحظة "سلوكه" كما يلاحظ عالم الطبيعة سلوك الحشرة. الأنثروبولوجيا الاستعمارية هي علم "المراقبة" ـــ أن ترى دون أن تُرى، أن تعرف دون أن تُعرف، أن تصنف دون أن تصنف. هذا هو بالضبط ما سينتقده إدوارد سعيد في *"الاستشراق* ـــ (Orientalism, 1978) "فكرة أن الغرب "يعرف" الشرق دون أن يسمح للشرق بأن يعرف نفسه بنفسه.

ثالثًا، أي مقاومة من المستعمَر تُفسر ليس كعقلانية بديلة (أي طريقة أخرى في التفكير تستحق الاحترام)، بل كـ"تعصب"، "همجية"، "عدم نضج"، أو "جمود تقليدي". المقاومة تُقرأ كدليل على التخلف: لو كان المستعمَر عاقلًا حقًا، لكان رحب بالاستعمار لأنه "ينقذه" من وضعه المتخلف. هذه الدائرة المفرغة هي ما يسميه هومي كي بابا "الصورة النمطية الاستعمارية": المقاومة تؤكد الصورة النمطية (إنه متخلف فعلاً لأنه يقاوم التقدم)، والخضوع يؤكدها أيضًا (إنه خاضع بالطبيعة، مثل الأطفال أو الحيوانات).

المفارقة التاريخية :الذات الديكارتية، التي كانت في أصلها ثورية ضد سلطة الكنيسة والتقاليد (فهي ترفض كل سلطة خارجية وتؤسس نفسها بالعقل وحده)، تتحول في السياق الاستعماري إلى **آلة لسلطة جديدة** ـــسلطة الغرب "العاقل" على الشرق "غير العاقل". وكما أن ديكارت "شك" في كل شيء ليصل إلى اليقين، فإن المستعمر "يشك" في كل معرفة محلية ليصل إلى "حقيقته" الخاصة عن الآخر. الفرق أن شك ديكارت كان فرديًا وتحرريًا، بينما شك المستعمر كان مؤسسيًا وإخضاعيًا.

المبحث الثاني: عصر التنوير والكانطية الزائفة

إيمانويل كانط: العقل العمومي للذكر الأبيض الأوروبي فقط

إيمانويل كانط هو ذروة التنوير وأيضًا ذروة تناقضاته. في مقالته الشهيرة *"ما التنوير؟* (1784) "، يعرّف التنوير بأنه " خروج الإنسان من حالة الوصاية الذاتية التي يفرضها على نفسه ". الوصاية هي عدم القدرة على استعمال العقل بدون توجيه من آخر. شعار التنوير **"Sapere aude!"** : ـــ تجرأ على المعرفة، امتلك الشجاعة لاستخدام عقلك الخاص.

لكن من هو "الإنسان" هنا؟ قراءة متأنية للنص وسياقه تكشف أن الادعاء بالعالمية يخفي إقصاءات منهجية:

المرأة :في كتابه *"ملاحظات حول الشعور بالجميل والسامي*(1764) "، يكتب كانط أن المرأة تفتقر إلى "الشخصية المدنية" والتصويت، لأن تفكيرها "جميل" وليس "ساميًا" — جميل في العاطفة والحدس، لا في العقل التجريدي. المرأة قادرة على التفكير، لكن ليس بنفس طريقة الرجل، وهذا يجعلها في حالة وصاية دائمة.

غير الأوروبي :في محاضراته الأنثروبولوجية (التي نُشرت بعد وفاته في *"الأنثروبولوجيا من منظور براغماتي"*، 1798)، يصنف كانط الأجناس تراتبيًا: الأوروبي هو الوحيد الذي بلغ "النضج الكامل". هنود الأميركتين وآسيا في مرحلة وسيطة. الأفارقة — حسب كانط — "لا يمكنهم أبدًا بلوغ نضج الأوروبي"، وهم أقرب إلى الطبيعة منهم إلى الثقافة.

الفقير داخل أوروبا :هو أيضًا تحت "وصاية"، لكن وصايته مؤقتة وقابلة للرفع بمجرد تعلمه وتدريبه. الفقير يمكن أن يصبح عاقلًا، أما المرأة وغير الأوروبي، فطبيعتهم تحول دون ذلك.

إذن، "العقل العمومي" عند كانط ليس عقل الإنسانية جمعاء، بل عقل **فئة محددة** :الذكر، الأبيض، المالك، الأوروبي، البروتستانتي عادة. الباقون إما في حالة وصاية دائمة (المرأة، الأفارقة، الهنود الحمر) أو وصاية مؤقتة تحتاج إلى معلم (الفقير، العامي، الأطفال).

ولعل أعمق ما في تحليل كانط هو تمييزه بين **الاستخدام الخاص** و**الاستخدام العام** للعقل . الاستخدام العام (في الكتابة للجمهور، في النقاش الحر) هو ما يُخرج الإنسان من الوصاية. لكن الاستخدام الخاص (في الوظيفة المدنية، في الجيش، في تدبير المنزل) لا يزال خاضعًا للسلطة والانضباط. هذا التمييز سيُستخدم لاحقًا لتبرير أن المستعمَرين هم في مرحلة "الاستخدام الخاص" فقط — يحتاجون إلى معلمين يديرون حياتهم اليومية حتى يصبحوا قادرين على "الاستخدام العام."

مفهوم "الوصاية" وكيف برر الاستعمار كـ"تسريع للنضج التاريخي"

الانتقال من كانط إلى التبرير الاستعماري لم يكن قفزة، بل كان امتدادًا مباشرًا. إذا كانت بعض الشعوب "متخلفة" في نضجها العقلي، فمن واجب الشعوب "الناضجة" أن تعلمها — حتى لو كان التعليم قسريًا. هذا هو منطق **"الوصاية الاستعمارية "**الذي سيطوره فلاسفة التنوير المتأخرون، وأبرزهم جون ستيوارت مل:(John Stuart Mill)

- الشعوب "البربرية" تحتاج إلى حكم استبدادي قبل أن تصبح قادرة على الديمقراطية. يقول مل في *"اعتبارات حول الحكومة التمثيلية*" :(1861) " لا يمكن تطبيق فكرة الحكم الذاتي على شعوب في حالة بربرية... فالحكم الاستبدادي هو شكل شرعي من أشكال الحكومة للتعامل مع البرابرة، بشرط أن يكون الهدف هو تحسينهم."
- شركة الهند الشرقية البريطانية ليست مستعمرة، بل هي "وصية" على شعوب غير قادرة بعد على حكم نفسها. مل نفسه عمل في الشركة لمدة 35 عامًا، ولم ير أي تناقض بين دفاعه عن الحرية في أوروبا وتبريره للاستعمار في الهند.
- الاستعمار هو **تسريع لمسيرة التاريخ** —بدلاً من أن تستغرق الهند آلاف السنين لتصل إلى ما وصلت إليه إنجلترا، يمكن إيصالها في قرنين.

هذا المنطق له خاصية رهيبة :**إنه يخلق حالة دائمة من "ليس الآن ."**متى ستكون الهند ناضجة للحكم الذاتي؟ ليس الآن. متى سيكون الأفارقة قادرين على العقل العمومي؟ ليس الآن. "الآن" دائمًا مؤجل، والمستعمر دائمًا في موقع المعلم الذي يقرر متى يكتمل الدرس. هذا ما يسميه الفيلسوف الهندي بارثا تشاترجي" (Partha Chatterjee) الزمن الاستعماري" — زمن لا يتزامن فيه الجميع في نفس اللحظة التاريخية، بل بعضهم "متأخر" دائمًا عن الآخرين.

قراءة نقدية لـ"ما التنوير؟": فوكو مقابل كانط

في قراءته لمقال كانط *"ما التنوير؟"*، لا يرفضها ميشال فوكو ببساطة. بدلاً من ذلك، يميز بين جانبيها — الجانب **"المعرفي "**والجانب **"الموقفي:"**

- **الجانب المعرفي** :ادعاءات كانط حول طبيعة العقل والمبادئ العالمية، وأن هناك "بنية عقلانية واحدة" لكل البشر. هذا الجانب يرفضه فوكو بشدة، متأثرًا بنيتشه: لا توجد عقلانية واحدة، بل عقلانيات متعددة، لكل منها تاريخها وشروطها. والعقل الأوروبي ليس "العقل" بامتياز، بل هو شكل تاريخي محلي من أشكال العقلنة.
- **الجانب الموقفي** :التنوير كموقف، كنقد دائم لذاتنا، كفحص لحدودنا التاريخية وليس كجوهر متجاوز. هذا الجانب يتبناه فوكو ويطوره. بالنسبة لفوكو، التنوير الحقيقي ليس في الوصول إلى "حقيقة مطلقة"، بل في السؤال الدائم: كيف وصلنا إلى ما نحن عليه؟ ما هي حدودنا؟ وكيف يمكننا تجاوزها؟

يسمي فوكو هذا **"نقد النقد** :(critique of critique) "بدلاً من أن نسأل "ما التنوير في جوهره؟" (وهو سؤال كانطي بامتياز)، نسأل "ما الذي جعل التنوير ممكنًا تاريخيًا؟ وما الذي أقصاه؟."

عند تطبيق هذا على السياق الاستعماري، نكتشف أن التنوير أقصى بالضبط أولئك الذين لم يكونوا ذكورًا بيضًا أوروبيين. تنوير كانط هو **تنوير بالإقصاء** —يستبعد من حقل العقل كل من لا يشبه صورته. وهذه ليست مفارقة جانبية، بل هي **شرط إمكانية التنوير نفسه** كخطاب عالمي. فالعالمية لا تُبنى بالشمول، بل بالاستبعاد: "نحن عقلاء لأنهم غير عقلاء."

لكن فوكو لا يقف هنا. يضيف بعدًا آخر: التنوير ليس حدثًا في الماضي، بل هو موقف مستمر. ونقد العقل الاستعماري، بهذا المعنى، هو نفسه مشروع تنويري — ليس بمعنى العودة إلى كانط، بل بمعنى مواصلة مهمة نقد حدود العقل. لكن هذه المهمة، لكي تكون صادقة، يجب أن تنتقد حدود العقل الأوروبي الذي نشأت فيه، وأيضًا حدود نقدها هي الأخرى.

المبحث الثالث: الوضعية المنطقية عند أوغست كونت

قانون المراحل الثلاث (اللاهوتية – الميتافيزيقية – الوضعية)

أوغست كونت(Auguste Comte, 1798-1857) ، في *"دروس في الفلسفة الوضعية*(1830-1842) *"*، يصوغ ما يعتبره قانون التطور الكبير للعقل البشري .كل فرع من فروع المعرفة، وكل مجتمع، يمر بثلاث مراحل متعاقبة لا يمكن تخطيها أو عكسها:

1. **المرحلة اللاهوتية** : **(Théologique)** تُفسر الظواهر بقوى خارقة، آلهة، أرواح، كائنات أسطورية. الإنسان يخاف من الطبيعة ويعبدها أو يسترضيها بالسحر والطقوس. هنا، العقل خاضع للخيال والدين.
2. **المرحلة الميتافيزيقية** : **(Métaphysique)** تُفسر الظواهر بمفاهيم مجردة (الجوهر، العلة الأولى، القوة الخفية، الطبيعة). هذه مرحلة انتقالية بين الدين والعلم، منطقها قاصر لأن مفاهيمها غير قابلة للتحقق التجريبي. بدلاً من الكهنة، لدينا الفلاسفة. بدلاً من الآلهة، لدينا المبادئ المجردة.
3. **المرحلة الوضعية** : **(Positive)** التخلي عن البحث عن الأسباب النهائية أو الجواهر الخفية، والاكتفاء بوصف القوانين الثابتة للظواهر كما نلاحظها ونقيسها. العلم التجريبي هو النموذج الوحيد للمعرفة الحقيقية. بدلاً من "لماذا؟"، نسأل "كيف؟". بدلاً من الجوهر، نسأل عن العلاقات والوظائف.

كونت لا يصف فقط تطور الأفكار المجردة، بل **تطور المجتمعات بأكملها** ـــمؤسساتها، قوانينها، اقتصادها، ثقافتها. المجتمعات اللاهوتية (مصر القديمة، الهندوسية القديمة، المجتمعات القبلية) والمجتمعات الميتافيزيقية (اليونان القديمة، روما، أوروبا في العصور الوسطى) هي مراحل سابقة يجب تجاوزها نحو المجتمع الوضعي — وهو المجتمع الذي بدأ، حسب كونت، يتحقق في أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر.

الشعوب غير الغربية محكومة في المرحلة اللاهوتية أو الميتافيزيقية

إذا طبقنا هذا "القانون" على خريطة العالم في القرن التاسع عشر — وهو ما فعله كونت وتلاميذه — تظهر النتيجة بوضوح قاتل:

المرحلة	أمثلة المجتمعات	الخصائص
لاهوتية	أفريقيا جنوب الصحراء، أستراليا الأصلية، أمازون	عبادة الأرواح، الطوطم، السحر، التضحية، الكهنوت، الخوف من الطبيعة
ميتافيزيقية	الهند، الصين، اليابان، بلاد فارس، العالم الإسلامي	فلسفات روحية، مفاهيم مجردة (الدارما، الطاو، العلة الأولى)، تشريعات متطورة لكنها غير علمية
وضعية	أوروبا الغربية (فرنسا، إنجلترا، ألمانيا)	علم تجريبي، صناعة، مجتمع مدني، ديمقراطية، فصل الدين عن الدولة

هذا التصنيف ليس مجرد وصف أكاديمي، بل هو **مبرر للتدخل** :كيف يمكن ترك مجتمع في المرحلة اللاهوتية وهو لا يفهم حتى قوانين الطبيعة الأساسية؟ كيف يمكن احترام "استقلال" مجتمع يعتقد أن المطر هبة من الآلهة وليس نتيجة عمليات طبيعية؟ من واجب المجتمعات الوضعية أن "ترفع" المجتمعات المتخلفة إليها. وهذا لا يتم بالحوار أو بالإقناع (لأن المتخلفين غير قادرين

على فهم الحجج العلمية أصلاً)، بل بـ **الحكم الوضعي** —أي العلم كسلطة، والعلماء كطبقة حاكمة بديلة عن الكهنة والفلاسفة.

كونت نفسه تخيل مجتمعًا مثاليًا تحكمه طبقة من علماء الإجتماع (sociologues) يديرون حياة الناس وفق "قوانين" ثابتة اكتشفوها. لم يكن هذا خيالًا بعيدًا عن الممارسة الاستعمارية: الإدارة الاستعمارية البريطانية في الهند، على سبيل المثال، صنفت المجتمعات الهندية وفق "مراحل تطور" وطبقت قوانين مختلفة وفقًا لهذه التصنيفات. "القبائل البدائية" حُكمت بقوانين "عرفية" (أي قوانين قبلية)، بينما المناطق "المتحضرة" حُكمت بقوانين مدنية أوروبية. كلاهما بتصميم استعماري، لكن بتصنيفات كونتية.

العلم كبديل عن الدين في تبرير الإدارة الاستعمارية العلمية

لعل أخطر ما فعله كونت والوضعية هو **تقديس العلم** وجعله بديلاً عن الدين ليس فقط في تفسير الطبيعة بل في **تبرير السلطة** .في العصور الوسطى، كان الملك يحكم "بفضل الله" — أي بسلطة متجاوزة لا يمكن الطعن فيها لأن مصدرها إلهي. في العصر الوضعي، المستعمر يحكم "بفضل العلم" — أي بسلطة لا يمكن الطعن فيها لأنها "حقيقية"، "موضوعية"، "محايدة". العلم يقول: التطور من لاهوتي إلى وضعي أمر حتمي مثل الجاذبية. من يعارضه فهو كمن يعارض سقوط الحجر.

هذا يتجلى في عدة ممارسات استعمارية:

الإحصاء الاستعماري :**(Census)** كيف يمكن حكم الهند دون إحصاء دقيق لعدد سكانها، دياناتهم، طوائفهم، أملاكهم، مهنهم، لغاتهم؟ الإحصاء ليس مجرد جمع بيانات، بل هو **تحديد للهويات** —يُقرر من أنت، وأين تندرج، وكيف تُصنف. عندما يضع الإحصاء الاستعماري فئة "الطائفة المتخلفة (Scheduled Caste) "، فإنه لا يصف واقعًا بقدر ما ينتجه. الناس الذين كانوا يتحركون بين هويات متعددة يصبحون فجأة "منتمين" إلى فئة واحدة ثابتة. والإحصاء نفسه يُقرأ كـ"علمي" و"محايد"، بينما هو في الحقيقة أداة للإدارة لا للمعرفة.

الطب الاستعماري :الأمراض ليست مجرد أمراض، بل هي "دليل على تخلف" المجتمع. الجذام في المستعمرات كان "دليلاً" على تدني مستوى النظافة والحضارة والوعي الصحي. المستعمر يقدم الصحة كفضيلة والمرض كرذيلة اجتماعية — وليس فقط كرذيلة أخلاقية، بل كدليل على أن المستعمَرين لا يستحقون حكم أنفسهم. المستعمرون، من جهتهم، كانوا أقل عرضة للأمراض الاستوائية بفضل الطب الحديث، وهذا كان دليلاً إضافياً على "تفوقهم الطبيعي."

التربية الاستعمارية :المدرسة الاستعمارية لا تعلم فقط القراءة والكتابة، بل تعلم درسًا أعمق: أن "العلم الأوروبي" هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقيقية، وأن المعارف المحلية (الطب التقليدي، الزراعة المحلية، علم الفلك المحلي) مجرد خرافات أو أخطاء بدائية لا تستحق الدراسة. الطفل الذي يتعلم في مدرسة استعمارية يتعلم أن يكره تراثه، وأن ينظر إلى أهله كمتخلفين، وإلى نفسه كأوروبي محتمل لم يولد بعد في الجسد الخطأ.

الهندسة المكانية الاستعمارية :تقسيم المدينة إلى "مدينة أوروبية (Ville européenne) " و"مدينة أهلية (Ville indigène) "ليس مجرد تفضيل معماري، بل هو تطبيق لقانون المراحل الثلاث في الفضاء: الأوروبيون في مرحلة وضعية (مدينة منظمة، نظيفة، مخططة)، الأهالي في

مرحلة لاهوتية أو ميتافيزيقية (مدينة فوضوية، قذرة، لا تخطيط فيها). هذا الفصل المكاني يعيد إنتاج الفصل الإبستيمولوجي، ويجعله ملموسًا في الحياة اليومية.

الوضعية بين باشلار وألتوسير: إعادة النظر

من المهم هنا أن نميز بين **الوضعية الكونتية** و**الإبستمولوجيا الفرنسية** التي تطورت لاحقًا مع غاستون باشلار (Gaston Bachelard) ولويس ألتوسير .(Louis Althusser) فبينما كانت الوضعية الكونتية تؤمن بـ "قطيعة واحدة" بين الميتافيزيقا والعلم، فإن باشلار أصر على أن العلم يتقدم عبر **قطائع متعددة** — (ruptures épistémologiques multiples) كل نظرية علمية جديدة تقول لا للنظرية السابقة، وهذه القطيعة هي شرط التقدم، لكنها أيضًا تجعل العلم دائمًا غير مكتمل، دائمًا في حالة ثورة.

ألتوسير، في قراءته لماركس، استخدم هذا المفهوم للتمييز بين "الأيديولوجيا" و"العلم". بالنسبة لألتوسير، "العلم" ليس مجرد "معرفة صحيحة"، بل هو قطيعة مع "المسألة الأيديولوجية " (problematic) السابقة. هذا التمييز حاول نزع الشرعية عن الادعاءات الوضعية بأن "العلم الأوروبي" هو العلم الوحيد الممكن: فحتى العلم الأوروبي نفسه قام على **قطائع** متعددة، وكل قطيعة هي نقد للنظرية السابقة. إذن، فكرة أن هناك "علمًا كاملاً" هو وهم.

من هنا يمكننا توجيه نقد مضاد للوضعية الكونتية من داخلها: إذا كان العلم يتقدم عبر **قطائع** ، فإن قطيعة كونت مع الميتافيزيقا ليست نهائية. يمكن للعلم نفسه — كما نعرفه اليوم — أن يتحول إلى أيديولوجيا جديدة تحتاج إلى قطيعة أخرى. وبالفعل، النقد ما بعد الاستعماري هو محاولة لإحداث قطيعة مع "علم" الأنثروبولوجيا الاستعمارية، وإظهار أنه كان أيديولوجيا أكثر مما كان علمًا.

لكن المفارقة تظل قائمة: الأداة التي نستخدمها لنقد الوضعية (مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية من باشلار وألتوسير) هي نفسها أداة وُلدت داخل التقاليد الفلسفية الفرنسية التي تأثرت بكونت نفسه**!** مرة أخرى، نعود إلى إشكالية المقدمة :**نقد العقل الاستعماري بأدوات نشأت داخل ذلك العقل.**

خلاصة الباب الأول: العقل الاستعماري كإبستيميه تنويرية ووضعية

بعد هذا المسار من ديكارت إلى كونت، عبر كانط وباشلار وألتوسير، يمكننا استخلاص ثلاثة عناصر جوهرية للعقل الاستعماري كإبستيمية — أي كبنية لاواعية للمعرفة تحدد ما يمكن وما لا يمكن قوله، وما يُعتبر صحيحًا وما يُعتبر خطأً:

أولاً: فصل الذات عن الموضوع — (Separation of Subject and Object) الموروث الديكارتي الذي يجعل المستعمَر موضوعًا للمعرفة لا ذاتًا مفكرة، شيئًا يُرى لا كائنًا يرى، مادة تُصنف لا وعيًا يفكر. هذا الفصل هو شرط إمكانية الأنثروبولوجيا، والإحصاء، والإدارة الاستعمارية العلمية. بدونه، لكان على المستعمر أن يواجه المستعمَر كآخر — أي كذات مختلفة عنه لكنها ذات مع ذلك.

ثانيًا: الوصاية التنويرية — (Enlightenment Tutelage) الموروث الكانطي الذي يبرر الهيمنة باسم "العقل العمومي" و"النضج التاريخي"، والذي يخلق حالة دائمة من "ليس الآن" بالنسبة للمستعمَر. فكما أن الطفل لا يُسأل إن كان يريد التعلم، بل يُجبر عليه، فإن المستعمَر لا

يُسأل إن كان يريد "التحديث". "خيره" يُعرف له من قبل من هم "أكثر نضجًا". هذا المنطق يستمر حتى اليوم في خطاب "التنمية" و"الديمقراطية" و"حقوق الإنسان" كشروط للانضمام إلى المجتمع الدولي — شروط يضعها الغرب ويقرر متى تحققت.

ثالثًا: العلم دين بديل — (Science as Substitute Religion) الموروث الوضعي الكونتّي الذي يحول قوانين التطور إلى قدر، والعلماء إلى كهنة جدد، والإدارة الاستعمارية إلى تطبيق صحيح لـ"قوانين التاريخ". هذا الموروث يفسر لماذا كان من السهل على الأكاديميا الغربية أن تنتج "علومًا استعمارية" (الأنثروبولوجيا، الاستشراق، الإثنوغرافيا) معتقدة أنها "محايدة" و"موضوعية". فكرة "العلم المحايد" هي أقوى أيديولوجيات الوضعية، وهي التي جعلت العنف الاستعماري يبدو كـ"تربية" أو "تحديث" وليس كعنف.

هذه العناصر الثلاثة ليست مجرد أفكار في كتب الفلاسفة، بل هي **آليات فعالة** في إنتاج الحقيقة الاستعمارية: إنشاء الأرشيف، التصنيف العرقي، رسم الحدود، تأسيس المدارس والمستشفيات والسجون على النموذج الأوروبي، وتهميش أو إعدام المعارف المحلية. إنها إبستيمية في أعمق معنى: مجموعة من القواعد اللاواعية التي تحدد ما يمكن قوله وما لا يمكن قوله، ما يعتبر معرفة وما يعتبر خرافة، من يستحق الكلام ومن يستحق الصمت.

لكن الجينيالوجيا التي اتبعناها في هذا الباب تتركنا مع سؤال مقلق: إذا كان العقل الاستعماري إبستيمية وليس مجرد أيديولوجيا، فإن مجرد رفضه لا يكفي. إبستيمية لا تُرفض بقرار أخلاقي، بل تُفكك من داخلها — باستخدام ثغراتها وتناقضاتها. وهذا هو ما سنحاول القيام به في الأبواب التالية.

مراجع ومصادر الباب الأول

المصادر الأساسية(Primary Sources)

1. **ديكارت، رينيه .(1641)** *تأملات في الفلسفة الأولى* (Meditationes de Prima Philosophia).
   - الطبعات العربية المعتمدة: ترجمة د. عثمان أمين (القاهرة: دار الثقافة، 1959)؛ ترجمة د. محمود محمد الخضيري (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1971).
   - المراجعة الفلسفية: الطبعة النقدية لـCharles Adam & Paul Tannery (Paris: Vrin, 1996).
2. **كانط، إيمانويل .(1784)** "*الإجابة على سؤال: ما التنوير؟*" (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?).
   - ترجمة عربية في *في التنوير: نصوص مختارة*، ترجمة جورج كتورة (بيروت: منشورات الجمل، 2006).
   - الترجمة الإنجليزية المعتمدة: "An Answer to the Question: What is Enlightenment?" in *Kant: Political Writings*, ed. Hans Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 54-60.
3. **كانط، إيمانويل .(1764)** *ملاحظات حول الشعور بالجميل والسامي* (Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen).
   - الترجمة الإنجليزية: *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, trans. John T. Goldthwait (Berkeley: University of California Press, 1960).
4. **كانط، إيمانويل .(1798)** *الأنثروبولوجيا من منظور براغماتي* (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht).
   - الترجمة الإنجليزية: *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans. Robert B. Louden (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).
5. **كونت، أوغست .(1830-1842)** *دروس في الفلسفة الوضعية* (Cours de philosophie positive). 6 مجلدات.
   - الترجمة الإنجليزية المختصرة: *Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings*, ed. Gertrud Lenzer (New York: Harper & Row, 1975).
   - ترجمة عربية مختارة: *مقدمة في الفلسفة الوضعية*، ترجمة د. فؤاد زكريا (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978).

المصادر الثانوية(Secondary Sources)

6. **فوكو، ميشال .(1966)** *الكلمات والأشياء: علم آثار العلوم الإنسانية* (Les Mots et les Choses: Une archéologie des sciences humaines). .
   - ترجمة عربية: د. محمد بريري (بيروت: دار الوعي، 1976).
   - تحليل مركزي: كيفية تشكل "الإنسان" كموضوع للمعرفة في العصر الحديث.
7. **فوكو، ميشال .(1975)** *المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن* (Surveiller et punir: Naissance de la prison). .
   - ترجمة عربية: د. علي مقلد (بيروت: دار الوعي، 1980)؛ د. زياد كامل (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2021).
   - مراجعة منهجية: تطبيق الجينيالوجيا على المؤسسات.
8. **فوكو، ميشال .(1984)** "*ما التنوير؟*" ("Qu'est-ce que les Lumières?"). "
   - نُشرت في: *Magazine Littéraire*, no. 207, mai 1984. وأعيد نشرها في: *Dits et Écrits*, vol. IV (Paris: Gallimard, 1994).
   - الترجمة الإنجليزية في: *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984), pp. 32-50.
9. **نيتشه، فريدريش .(1887)** *في جينيالوجيا الأخلاق* (Zur Genealogie der Moral).
   - ترجمة عربية: د. فؤاد زكريا (القاهرة: دار الشروق، 2005)؛ د. إبراهيم الخطيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007).
   - المصدر المؤسس لمفهوم الجينيالوجيا.
10. **باشلار، غاستون .(1938)** *تكوين العقل العلمي: مساهمة في التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية* (La Formation de l'esprit scientifique: Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective). .
    - الترجمة الإنجليزية: *The Formation of the Scientific Mind*, trans. Mary McAllester Jones (Manchester: Clinamen Press, 2002).
    - المصدر الأساسي لمفهوم "القطيعة الإبستيمولوجية."
11. **ألتوسير، لويس .(1965)** *من أجل ماركس*.(Pour Marx). .
    - الترجمة الإنجليزية: *For Marx*, trans. Ben Brewster (London: Verso, 2005).
    - تطور مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية في قراءة ماركس.
12. **إتكيند، ألكسندر .(2013)** *الاستعمار الداخلي: التجربة الإمبراطورية الروسية* (Internal Colonization: Russia's Imperial Experience).
    - Cambridge: Polity Press.
    - دراسة تاريخية تظهر أن كانط نفسه عاش تحت الاحتلال الروسي، مما يضيف بُعدًا جديدًا لتحليل "الوصاية" و"التابع."

دراسات نقدية ذات صلة مباشرة(Related Critical Studies)

13. **Eze, Emmanuel Chukwudi (1997).** *Race and the Enlightenment: A Reader*.
- Cambridge, MA: Blackwell.
- مجموعة نصوص أساسية حول عنصرية التنوير.

14. **Muthu, Sankar (2003).** *Enlightenment Against Empire*.
- Princeton: Princeton University Press.
- قراءة بديلة: ليس كل التنوير كان استعماريًا، بل كان هناك تنوير "ضد الإمبراطورية" (مثل هيردر، ديدرو).

15. **McCarthy, Thomas (2009).** *Race, Empire, and the Idea of Human Development*.
- Cambridge: Cambridge University Press.
- تحليل نقدي لكيفية تطور مفهوم "التنمية" من كانط إلى اليوم.

16. **Buck-Morss, Susan (2009).** *Hegel, Haiti, and Universal History*.
- Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- دراسة مهمة تظهر كيف أثرت ثورة هايتي (1791-1804) على فلسفة التاريخ عند هيغل.

الباب الثاني – آلية اشتغال الخطاب الاستعماري: الثنائيات والإقصاءات

تمهيد: من الإبستيمية إلى الآلية

في الباب الأول، تتبعنا جينيالوجيا العقل الاستعماري من جذوره الديكارتية إلى ذروته الوضعية، وأظهرنا كيف تحولت فلسفات التنوير والعلم إلى شروط إمكانية للممارسة الاستعمارية. لكن تحديد الإبستيمية (أي البنية المعرفية اللاواعية) لا يكفي؛ نحتاج أيضًا إلى فهم **آليات اشتغالها** —أي الكيفية التي تنتج بها هذه الإبستيمية خطاباتها وممارساتها وقصصها وصمتها.

هذا الباب يركز على ثلاثة مستويات متداخلة من الآليات:

1. **نظام الثنائيات المتضادة** (Binary Oppositions) الذي ينظم المعنى عبر قمع أحد طرفيه.
2. **علاقة السلطة بالمعرفة** (Power/Knowledge) كما تنتجها المؤسسات والممارسات المكانية.
3. **الإقصاء كآلية منهجية** —ما لا يُقال، ما لا يُكتب، ما لا يُسجل، ولماذا.

الفرضية المركزية لهذا الباب :**العقل الاستعماري ليس مجرد جهاز إنتاج للمعرفة، بل هو قبل كل شيء آلة إنتاج للغياب** .إنه يعمل ليس فقط بما يقوله، بل وبما يتركه غير مقول — بالأطر التي يقصيها، بالصامتين الذين يصنعهم، بالتاريخ الذي يمحوه.

المبحث الأول: نظام الثنائيات المتضادة (Binary Oppositions)

ما هي الثنائية المتضادة؟ تعريف وتأسيس

الثنائية المتضادة هي علاقة بين مفهومين حيث يُفهم كل مفهوم فقط من خلال نفيه للآخر، وحيث يكون أحد المفهومين في موقع الهيمنة والقيمة الإيجابية، بينما يُعتبر الآخر سلبيًا، ناقصًا، مشتقًا. هذه الثنائيات ليست مجرد أدوات منطقية محايدة، بل هي **آليات إنتاج للمعنى** و**في نفس الوقت آليات إقصاء**.

جاك دريدا(Jacques Derrida) ، في كتابه المؤسس "*في علم الكتابة*(1967) "، كان أول من فكك هذه الثنائيات بشكل منهجي. بالنسبة لدريدا، الفلسفة الغربية بأكملها بُنيت على سلسلة من الثنائيات الهرمية:

- الروح / الجسد

- العقل / العاطفة
- الكلام / الكتابة
- الذات / الموضوع
- الأصل / الاشتقاق
- الحضور / الغياب
- الطبيعة / الثقافة
- الذكر / الأنثى

في كل ثنائية، الطرف الأول هو "المتعالي (transcendental) "الذي يمنح المعنى، بينما الطرف الثاني هو مجرد اشتقاق، نقص، انحراف. وكما يقول دريدا، هذه الثنائيات لا يمكن ببساطة "قلبها" (أي جعل الجسد أهم من الروح، أو العاطفة أهم من العقل)، بل يجب **تفكيكها** — (déconstruire) أي إظهار أن كل طرف يحتوي بالفعل على الآخر، وأن الحدود بينهما غير مستقرة ومتصدعة.

الثنائيات الكبرى في الخطاب الاستعماري

الخطاب الاستعماري لم يخترع هذه الثنائيات، لكنه أعاد إنتاجها وصبها في قوالب عنصرية وإقصائية. يمكننا تحديد خمس ثنائيات مركزية:

أولاً: الغربي / الشرقي (West / East)

هذه هي الثنائية التي حللها إدوارد سعيد في *"الاستشراق* (1978) "بشكل لا يزال مرجعيًا. بالنسبة للخطاب الاستعماري، "الغرب" هو: عقلاني، علمي، ديناميكي، متقدم، فعال، ذكري، مسيحي (أو علماني)، فرداني. بينما "الشرق" هو: عاطفي، حدسي، ثابت، متخلف، سلبي، أنثوي، إسلامي (أو هندوسي، بوذي)، جماعي.

لكن الأهم من هذه الصفات هو **كيفية إنتاجها،** كما يوضح سعيد: الشرق لا يوصف أبدًا من داخله، من صوت أهله. الشرق هو ما يراه الغرب، ما يكتبه الغرب، ما يدرسه الغرب. حتى "علم الاستشراق" نفسه هو علم غربي عن الشرق، وليس علمًا شرقيًا عن نفسه. الشرق، في هذا الخطاب، هو كائن صامت، موضوع للمعرفة، لا ذات مفكرة.

ثانياً: المتحضر / البدائي (Civilized / Primitive)

هذه الثنائية هي العمود الفقري للأنثروبولوجيا التطورية في القرن التاسع عشر. "المتحضر" هو: يلبس الملابس، يسكن في بيوت ثابتة، يكتب، يملك دولة وقوانين ودينًا مؤسسيًا، يزرع الأرض،

يمتلك تقنية. "البدائي" هو: شبه عارٍ، ساكن في أكواخ أو خيام، لا يكتب (شفهي)، لا دولة، له "معتقدات سحرية" بدلاً من دين، يعيش على الصيد والجمع.

لكن كما يوضح يوهانس فابيان (Johannes Fabian) في كتابه *"الزمن والآخر*(1983) "، فإن هذه الثنائية تخفي أداة أقوى :**إنكار التزامن** .(denial of coevalness) أي أن الخطاب الأنثروبولوجي يضع "البدائي" في زمن مختلف، زمن ماضٍ، بينما الأنثروبولوجي نفسه يعيش في الحاضر. البدائي ليس معاصرًا للأنثروبولوجي، بل هو "أحفورة حية" — شيء من الماضي بقي إلى اليوم. هذه الحيلة الزمنية تجعل من المستحيل على البدائي أن يرد على الأنثروبولوجي، لأنه يعيش في زمن مختلف.

ثالثاً: الذكر الأوروبي / الأنثى الخاضعة (European Male / Submissive Female)

هذه الثنائية تضرب جذورًا أعمق من الاستعمار، لكن الاستعمار أعاد إنتاجها بشكل مكثف. في الرواية الاستعمارية (مثل روايات روديارد كبلنغ، جوزيف كونراد)، المرأة الأوروبية غالبًا ما تكون رمزًا للحضارة التي يجب حمايتها من "الهمج"، بينما نساء المستعمرات يُصوَّرن إما كـ"الجميلة الشرقية" الخاضعة الشهوانية، أو كـ"الوحشية" الخشنة غير الأنثوية.

لكن التحليل الأكثر عمقًا يأتي من نساء ما بعد الكولونيالية مثل تشاكرافورتي سبيفاك (في *"هل يمكن للتابع أن يتكلم؟*") وتريشيا روزTricia Rose ، في سياق آخر). هذه الثنائية تخلق موقعًا مزدوجًا للإقصاء: المرأة في المستعمرة تُقصى من قبل ثقافتها الأبوية، ثم تُقصى مرة أخرى من قبل الخطاب الغربي الذي إما يريد "تحريرها" من "قيدها" (وهو شكل آخر من الوصاية)، أو يراها "ضحية صامتة" تحتاج إلى من يتحدث عنها.

رابعاً: العاقل / العاطفي(Rational / Emotional)

هذه ثنائية ديكارتية بامتياز. "العاقل" هو من يفكر بمفرده، يحلل، يستنتج، يزن الأدلة. "العاطفي" هو من يتصرف بدافع الغريزة، الانفعال، التقاليد، المعتقدات غير المدعومة. في الخطاب الاستعماري، الغربي هو العاقل؛ المستعمَر هو العاطفي.

ما يجعل هذه الثنائية فعالة هو أنها **تحكم إمكانية الحوار** .كيف تتحاور مع شخص "عاطفي" لا يتبع العقل؟ الحوار يفترض طرفين عاقلين. إذا كان أحد الطرفين غير عاقل، فإن التفاعل المناسب ليس الحوار بل **التأديب والتربية** .مرة أخرى، نعود إلى الوصاية التنويرية.

خامساً: حر / عبد، مالك / مملوك(Free / Slave, Master / Subject)

هذه الثنائية السياسية والاقتصادية كانت أساسية للاستعمار الكلاسيكي (نظام المزارع، تجارة الرقيق عبر الأطلسي). لكنها استمرت في أشكال أكثر تلطيفًا بعد إلغاء الرق الرسمي. "الحر" هو من يملك نفسه، وقادر على العقود والملكية والتصويت. "العبد" أو "المستعمَر" هو من لا يملك نفسه، بل يملكه آخر — إما بصفة قانونية (في نظام الرق) أو بصفة واقعية (في نظام العمل الجبري، أو في علاقات الهيمنة الاقتصادية).

هذه الثنائية هي الأكثر وضوحًا في الكتابات التحررية: فرانز فانون (Frantz Fanon) في *"معذبو الأرض* (1961) *"*يبني تحليله على الانقسام بين المستعمر والمستعمَر باعتباره انقسامًا مطلقًا، لا توسط فيه: "عالم المستعمرين وعالم المستعمَرين، عالم يقتص وعالم يُقتص منه، عالم يفقر وعالم يُفقَر."

تحليل دريدا: كيف ينتج المعنى عبر قمع أحد الطرفين؟

ما الذي تفعله هذه الثنائيات بالضبط؟ جواب دريدا يتكون من ثلاث خطوات:

الخطوة الأولى - المعنى لا يأتي من الإيجاب بل من الفرق :دريدا يؤسس لمفهوم "الاختلاف " (Différance) — أي أن المعنى لا ينشأ من وجود "موجود" ثابت في ذاته، بل من شبكة من الفروق والإرجاءات. كلمة "أبيض" تعني لأنها مختلفة عن "أسود"، عن "أحمر"، عن "أزرق". نفس الشيء مع الثنائيات الاستعمارية: "متحضر" لا يعني شيئًا في ذاته، بل يعني فقط "ليس بدائيًا."

الخطوة الثانية - هذه الفروق ليست محايدة، بل هرمية :دائمًا أحد الطرفين هو "المتعالي" — أي الذي يقف كمعيار، والأصل، والمصدر. الطرف الآخر هو "المشتق" — النقص، الانحراف، الظل. في الثنائية المتحضر/ بدائي، المتحضر هو الأصل والهدف، والبدائي هو مجرد مرحلة أولية يجب تجاوزها. البدائي لا يُفهم في حد ذاته، بل يُفهم كنقيض للمتحضر.

الخطوة الثالثة - هذا القمع لا يمكن تثبيته نهائيًا :وهذه هي النقطة الثورية في دريدا. القمع الهرمي يحتاج دائمًا إلى عمل مستمر، إلى عنف رمزي متكرر. لأن الطرف المقهور يعود دائمًا ليزعزع الحدود. هذا هو ما يسميه دريدا "العودة — (Revenance) عودة المقهور كشبح يطارد الخطاب. في الخطاب الاستعماري، المستعمَر لا يختفي أبدًا تمامًا؛ يعود في الأحلام، في المخاوف، في ثورات المقاومة، في "الخيانة" (من يتحول ضد المستعمر)، في "التقليد الساخر " (Colonial mimicry) الذي سنراه في الباب الرابع.

نقاط ضعف تحليل الثنائيات: نقده من الداخل

رغم قوة تحليل الثنائيات، هناك أربع انتقادات وجهت له من داخل ما بعد الكولونيالية نفسها:

1. **الماهوية** :**(Essentialism)** أليس تحليل الثنائيات نفسه يعيد إنتاج الثنائيات؟ فكرة أن "الخطاب الغربي مبني على الثنائيات" هي في حد ذاتها ثنائية بين الغرب (الثنائي) وآخر مفترض (غير ثنائي). لكن الواقع أن معظم الثقافات تستخدم الثنائيات بطرق مختلفة. النقد ليس في الثنائيات نفسها، بل في هرميتها وادعائها عالميتها.
2. **تجاهل الوسائط والهجائن** :الثنائيات تتجاهل الفضاء الثالث (Third space) الذي تحدث عنه هومي كي بابا — المساحات الوسيطة التي لا تنتمي تمامًا لأحد الطرفين، حيث يحدث التهجين والترجمة وإعادة المعنى. ليس كل شيء إما غربيًا أو شرقيًا؛ هناك "غرب شرقي" و"شرق غربي" وهجائن لا حصر لها.
3. **فخ "الانعكاس** :**"**إذا حاولنا ببساطة قلب الثنائيات (نجعل الشرقي هو العاقل، والغربي هو العاطفي) فإننا نبقى داخل نفس المنطق الهرمي، وننتج مجرد "استشراق معكوس". النقد الحقيقي ليس قلب الهرم، بل **تفكيك فكرة الهرم نفسها**.
4. **غياب المادي والتاريخي** :تحليل الثنائيات يمكن أن يصبح شكليًا، أي يركز على بنية النصوص ويتجاهل الظروف المادية للاستعمار — من يملك الأرض؟ من يملك البنادق؟ من يفرض اللغة؟ الثنائيات ليست مجرد خطابات، بل هي مدعومة بمؤسسات، بنادق، قوانين، اقتصاد. وهذا يقودنا إلى المبحث التالي: السلطة/المعرفة.

المبحث الثاني: السلطة/المعرفة عند فوكو

من الخطاب إلى المؤسسة: كيف تنتج السلطة الحقيقة

ميشال فوكو، في أعماله من "*تاريخ الجنون* (1961) "إلى "*المراقبة والمعاقبة*(1975) "، أسس مفهومًا جديدًا للسلطة ليس كشيء يملكه البعض ويمنعه عن الآخرين، بل كـ**علاقة منتشرة** تنتج الواقع والحقيقة والأفراد. العبارة الشهيرة: "السلطة تنتج الحقيقي Le pouvoir produit le) " vrai).

في السياق الاستعماري، هذا يعني أن ما نعرفه عن المستعمَرين ليس "اكتشافًا" لـ"حقيقتهم"، بل هو **إنتاج** لهذه "الحقيقة" بواسطة مؤسسات وسلطات وممارسات لها مصلحة في إنتاجها بطريقة معينة. الأنثروبولوجيا لا تكتشف "طبيعة الأفريقي"، بل تنتج "الأفريقي" كموضوع معرفي يتناسب مع احتياجات الإدارة الاستعمارية.

العلاقة بين السلطة والمعرفة ليست علاقة خارجية (سلطة تستخدم معرفة جاهزة)، بل هي علاقة **داخلية** :كل ممارسة سلطة تنتج معرفة، وكل معرفة تجعل ممارسة سلطة جديدة ممكنة. السجن لا يطبق معرفة سابقة عن المجرمين، بل ينتج معرفة جديدة عنهم من خلال المراقبة والتأديب والتسجيل. ونفس الشيء في المستعمرة.

المؤسسات الاستعمارية كآليات إنتاج للحقيقة

حدد فوكو في أعماله عدة آليات لإنتاج الحقيقة، ويمكن تطبيقها مباشرة على السياق الاستعماري:

المتحف (The Museum)

المتحف الاستعماري ليس مجرد مكان لعرض آثار وثقافات الآخر، بل هو **آلة لإعادة تنظيم الزمن** و**تثبيت الهوية** .فكرة "الحضارة" و"الفن البدائي" و"التراث" كلها تولد في المتحف. عندما تُنقل أقنعة أفريقية أو منحوتات هندية إلى متحف لندن أو باريس، يحدث تحول جذري: ما كان طقسًا حيًا (قناع يُستخدم في احتفال، يُلبس، يُرقص به، ثم يُتلف أو يُعاد تدويره) يصبح "قطعة فنية" في واجهة زجاجية، يُنظر إليها بصمت، ويُقرأ عنها في كتالوج. هذا التحول ليس بريئًا: إنه يحول الآخر من **فاعل طقسي** إلى **موضوع للمشاهدة الأوروبية**.

كما يوضح بينيديكت أندرسون (Benedict Anderson) في *"المجتمعات المتخيلة*(1983) "، فإن المتحف مع السردية التاريخية والأرشيف هم جزء من "آلة الهوية" التي تنتج الشعوب والأمم. في السياق الاستعماري، المتحف ينتج "الآخر" كآخر مختلف، ثابت، خارج التاريخ الحقيقي.

المدرسة(The School)

المدرسة الاستعمارية هي ربما أقوى آلة لإنتاج الذاتية الاستعمارية (colonial subjectivity). المهمة الأولى للمدرسة الاستعمارية :**محو اللغة الأم** .الطفل الذي يأتي إلى المدرسة يتعلم أن لغته "بدائية" وأن لغته الحقيقية هي لغة المستعمر. ملايين الأطفال في أفريقيا وآسيا تعلموا أن فرنسا هي "وطنهم" (كما تعلم أطفال السنغال في المدارس الفرنسية)، وأن أفضل ما يمكن أن يصبحوا عليه هو "فرنسيون سود" أو "إنجليز بنيون."

لكن المدرسة تفعل أكثر من ذلك. تنتج **هرمية معرفية**:

- في أعلى الهرم: العلوم الأوروبية (الرياضيات، الفيزياء، التاريخ الأوروبي، الأدب الأوروبي).

- في الوسط: "معارف تطبيقية" تفيد الإدارة (بعض النباتات، بعض الأمراض، بعض العادات المحلية).
- في الأسفل: المعارف المحلية التقليدية كخرافات وأخطاء يجب التخلص منها.

الطفل الذي ينجح في هذا النظام يتخرج ليس فقط بمجموعة من المهارات، بل بـ**احتقار لتراثه** و**رغبة في أن يكون مثل الأوروبي** .أولئك الذين لا ينجحون أو يرفضون النظام يصبحون "فاشلين" أو "متمردين". المدرسة إذن هي آلة لتصنيع التراتبية بين الأهالي أنفسهم: خريجو المدارس الاستعمارية أصبحوا النخبة الجديدة التي تحكم بالنيابة عن المستعمر.

السجن(The Prison)

نظام السجن الأوروبي الحديث، الذي حل محل العقوبات الجسدية العلنية، نُقل إلى المستعمرات كما هو — ليس فقط كآلية عقاب بل كآلية **تشكيل ذاتية** أخرى. في المستعمرة، السجن له وظيفة مزدوجة:

1. تأديب المجرمين "العاديين" على النموذج الأوروبي.
2. سجن المقاومين السياسيين — أي من يرفضون الاستعمار ليس كمجرمين عاديين بل كـ"خارجين عن القانون" يحتاجون إلى إعادة تأهيل.

فرانز فانون، في *"معذبو الأرض "*و*"بشرة سوداء، أقنعة بيضاء*(1952) "، حلّل كيف أن السجن في المستعمرة هو جزء من نظام أوسع للتعذيب النفسي والجسدي. المستعمَر لا يُسجن فقط بل يُعذب ليتخلى عن "تمرده" ويصبح خاضعًا. لكن فانون لاحظ أيضًا أن السجن كان غالبًا المدرسة الثورية: ففي السجون الاستعمارية التقى قادة الاستقلال المستقبليون لأول مرة، وتبادلوا الأفكار، وخططوا للثورة.

المستشفى(The Hospital)

المستشفى الاستعماري هو مؤسسة مزدوجة: من ناحية، يقدم خدمات طبية حقيقية (مكافحة الأوبئة، الجراحة، التطعيم). من ناحية أخرى، هو **آلة للسلطة المعرفية**:

- الطب الغربي يُقدم كـ"الدواء الوحيد الصحيح"، بينما الطب التقليدي يُصوَّر كـ"خرافة" أو "دجل". المعالجون التقليديون يُقبض عليهم أو يُهمشون.
- المستشفى هو مكان للمراقبة الطبية والأنثروبولوجية معًا. المستعمَر الذي يأتي للمستشفى يُراقب جسده بالمعنى الطبي، لكنه يُراقب أيضًا كـ"موضوع إثنوغرافي" — عاداته في الأكل، نظافته الشخصية، علاقته بعائلته، كل ذلك يُسجل في ملفات.

- المستشفى الاستعماري يعيد إنتاج الفصل المكاني: أسرة "الأوروبيين" في جناح منفصل عن أسرة "الأهالي"، مع رعاية أفضل للأولى. هذا الفصل ليس فقط اقتصاديًا بل رمزيًا: إنه يقول للأهالي "أنتم لستم مثلنا، لا في الصحة ولا في المرض."

الثكنة العسكرية والخرائط والحدود(The Barracks, Maps, Borders)

إضافة إلى مؤسسات فوكو الخمس (المتحف، المدرسة، السجن، المستشفى، المصنع — الأخير لم نذكره هنا)، يجب إضافة مؤسسات استعمارية خاصة:

- **الثكنة العسكرية** :ليست فقط مكانًا للتجنيد والتدريب، بل هي أيضًا نموذج للمدينة الاستعمارية. المدينة الاستعمارية كثيرًا ما كانت مخططة مثل الثكنة: شوارع مستقيمة متقاطعة بزوايا قائمة، لتسهيل المراقبة والقصف، ولتفريق التجمعات بسرعة. الهندسة المعمارية الاستعمارية هي هندسة مضادة للتمرد.
- **الخرائط والحدود** :رسم الخرائط ليس عملاً محايدًا. عندما رسمت القوى الأوروبية حدود أفريقيا في مؤتمر برلين (1884-1885)، قسمت عشائر وقبائل وممالك كانت متصلة لقرون. الحدود المستقيمة التي لا تتبع طوبوغرافيا أو إثنوغرافيا خلقت دولًا هجينة، وأجبرت مجموعات متعادية على العيش معًا، وقطعت مجموعات مترابطة إلى دول مختلفة. هذه الحدود لا تزال حتى اليوم مصدرًا للحروب والصراعات. رسم الخرائط هو عنف معرفي قبل أن يكون عنفًا ماديًا.

الهندسة الاستعمارية للمجال(Colonial Spatial Engineering)

واحد من أقوى مفاهيم فوكو هو "الفضاء التأديبي — (espace disciplinaire) "أي كيف تنظم المؤسسات المكان لإنتاج أجساد خاضعة. فيلسوف ما بعد الكولونيالية آخر، أشيل مبيمبي (Achille Mbembe)، في *"على ما بعد الاستعمار* (2000) *"و"نقد العقل الزنجي*(2013) *"*، طوّر هذه الفكرة في اتجاه استعماري.

في المدينة الاستعمارية، نجد انقسامًا مكانيًا صارمًا:

المدينة الأهلية (Ville indigène)	**المدينة الأوروبية (Ville européenne)**
شوارع ضيقة، غير معبدة، مظلمة	شوارع منتظمة، مرصوفة، مضاءة
أكواخ من طين أو صفيح، لا صرف صحي	بيوت من حجر، صرف صحي، مياه جارية

المدينة الأهلية (Ville indigène)	المدينة الأوروبية (Ville européenne)
عيادات متفرقة، مدارس قليلة، لا حدائق	مستشفيات، مدارس، حدائق، نوادي
السكان الأهالي فقط (وإداريون بيض قلة)	السكان البيض فقط (وخدم من الأهالي)
قانون عرفي (طبقه الشيوخ بتفويض استعماري)	قانون أوروبي، شرطة أوروبية

هذا الانقسام ليس عشوائيًا، وليس ناتجًا فقط عن تفاوت اقتصادي. إنه **هندسة معرفية** :المدينة الأوروبية تمثل "النظام"، "العلم"، "الحضارة". المدينة الأهلية تمثل "الفوضى"، "التخلف"، "الطبيعة". بالانتقال من واحدة إلى الأخرى، يعيش المستعمر تجربة يومية لتفوقه. المثلث الاستعماري (كما يسميه مبيمبي) هو: العنصرية، الاستغلال الاقتصادي، والفصل المكاني —— كلها تعمل معًا.

تحليل نقدي لمفهوم السلطة/المعرفة: نقاط الضعف وإمكانيات التوسع

لمفهوم فوكو عن السلطة/المعرفة نقاط قوة هائلة، لكن له أيضًا حدودًا واضحة من منظور ما بعد كولونيالي:

نقطة ضعف أولى - أوروبية الفوكوية :فوكو نادرًا ما تحدث عن الاستعمار. كان همه الأساسي أوروبا نفسها: السجن الأوروبي، المصح الأوروبي، الجنسانية الأوروبية. عندما أشار إلى الاستعمار، كان ذلك عابرًا. هذا يعني أن تطبيق أدواته على السياق الاستعماري هو جهد ثانوي قام به تلاميذه ونقاده بعده. السؤال: هل تنفع أدوات حللت فرنسا وألمانيا لتحليل الهند والجزائر؟ الإجابة: نعم، لكن بحذر.

نقطة ضعف ثانية - إشكالية المقاومة :في فوكو المبكر (خاصة *المراقبة والمعاقبة*)، السلطة تبدو منتشرة جدًا، لدرجة أن المقاومة تصبح شبه مستحيلة. إذا كانت المؤسسات الاستعمارية تخترق كل شيء —— المدرسة، المستشفى، السجن، الخريطة —— فأين يمكن للتابع أن يقف ليُقاوم؟ فوكو المتأخر، في محاضراته عن "الحكومة" و"الذاتية" (أواخر السبعينيات)، بدأ يتحدث عن "فنون الوجود" و"رعاية الذات" كأشكال للمقاومة. لكن هل تنطبق على المستعمَر الذي سرقت أرضه ولغته وتاريخه؟ هذا سؤال مفتوح.

نقطة ضعف ثالثة - غياب الطبقة والاقتصاد :تحليل فوكو يركز على الخطاب والمؤسسات والتقنيات، ويُهمل الاقتصاد السياسي. لكن الاستعمار كان أولاً وأخيرًا عن سرقة الأرض، والعمل

الجبري، واستخراج الموارد. لم تكن المدرسة الاستعمارية مجرد آلة لإنتاج الذاتية، بل كانت أيضًا آلة لإنتاج عمالة رخيصة ماهرة قليلاً، مُخلصة للشركة والمستعمر. أي تحليل يتجاهل هذه البعد الاقتصادي يكون ناقصًا.

إمكانية التوسع :رغم هذه النقاط، يمكن لمفهوم السلطة/المعرفة أن يُوسع في اتجاه ما بعد كولونيالي عبر:

1. **التحقيق في أرشيفات الاستعمار** :ما الذي تم جمعه؟ ما الذي تم تدميره؟ ما الذي تم إخفاؤه؟ الأرشيف هو المكان الذي تلتقي فيه السلطة بالمعرفة بشكل مادي.
2. **تحليل "الأنثروبولوجيا العكسية** **:"**إذا كان المستعمر يدرس المستعمَر، فهل يمكننا عكس الأدوات ودراسة المستعمر من وجهة نظر المستعمَر؟ (هذا ما فعله فانون جزئيًا).
3. **ربط مؤسسات فوكو بفكرة "الهندسة المكانية** **:"**كما اقترح مبيمبي، فكرة أن المكان نفسه هو أداة سلطة.

المبحث الثالث: الإقصاء آلية منهجية

ما الذي لا يُقال في النص الاستعماري؟

الإقصاء (Exclusion) هو مفهوم مركزي في فوكو أيضًا. في بداية *"تاريخ الجنون"*، يروي فوكو كيف تم إقصاء المجانين من المدينة، وإبحارهم في "سفن الحمقى (Narrenschiff) " لتجول بلا هدف. لكن في السياق الاستعماري، الإقصاء يأخذ أشكالاً أكثر دقة:

الإقصاء التوليدي — (Generative exclusion) مصطلح يمكن أن نستعيره من تحليل النصوص الأدبية، يعني أن الخطاب لا يقتصر على "ما لا يُقال" بشكل سلبي، بل إن ما لا يُقال هو **شرط إمكانية ما يُقال** .بمعنى آخر، الخطاب الاستعماري "يقول" أشياء معينة فقط لأنه "لا يقول" أشياء أخرى.

مثال: التقارير الأنثروبولوجية عن أفريقيا في القرن التاسع عشر "تقول" الكثير عن الطوطم، السحر، القرابة، الطقوس. لكنها "لا تقول" أي شيء تقريبًا عن **المقاومة اليومية للمستعمَرين** — لأن قول ذلك كان سيكشف أن "البدائي" ليس ساذجًا وخاضعًا، بل هو يقاوم بوعي. مقاومة يومية: العمل ببطء متعمد، إفساد الأدوات، "نسيان" التعليمات، السخرية من المستعمر في الأغاني والأمثال، الهروب الجماعي، إخفاء المحاصيل. هذا النوع من المقاومة لا يظهر في التقارير الرسمية، لأنه لو ظهر، لكان دليلًا على أن المستعمَرين ليسوا "في مرحلة لاهوتية" بسيطة، بل هم فاعلون سياسيون واعون.

تحليل صمت التقارير الأنثروبولوجية

لنأخذ مثالاً ملموسًا: تقارير المبشرين والمسؤولين الاستعماريين عن شرق أفريقيا في أواخر القرن التاسع عشر. هذه التقارير مليئة بتفاصيل دقيقة عن "العادات والتقاليد" — كيفية الزواج، الطقوس الدينية، هرمية العشائر. لكنها صامتة تقريبًا عن:

- الثورات المسلحة (كثيرة كانت في تلك الفترة، لكن تم إخمادها بسرعة وإعدام قادتها) — أو إن ذُكرت، ذُكرت كـ"أعمال شغب" لا كـ"مقاومة منظمة."
- الشبكات السرية للتواصل بين القبائل المختلفة لتنظيم المقاومة.
- دور العرافين والمعالجين في تنظيم المقاومة (هؤلاء لم يكونوا مجرد "سحرة"، بل كانوا في كثير من الأحيان قادة فكريين وسياسيين).
- المعرفة المحلية المتطورة بالزراعة في الظروف القاسية، والطب بالأعشاب، والتنبؤ بالطقس — معرفة كانت أفضل بكثير من المعرفة الأوروبية في كثير من الأحيان.

لماذا هذا الصمت؟ لأن الاعتراف بوجود هذه الأمور كان سيدمر الادعاء الأساسي: أن "الأهالي" بسطاء، سذج، في مرحلة بدائية، بحاجة إلى وصاية أوروبية. الصمت ليس عيبًا في البحث، بل هو **شرط منهجي لاستمرار الخطاب كما هو**.

الإقصاء التوليدي(Generative Exclusion)

في تحليل النصوص، خاصة تحت تأثير دريدا وفوكو، أصبح مفهوم "الإقصاء التوليدي" يعني أن ما يُقصى ليس مجرد "خارج النص"، بل هو **ما ينتج النص** .الخطاب يُحدد هويته وحدوده عبر إقصاء ما ليس هو. أنت تعرف ما هو "الأنثروبولوجيا" لأنها "ليست تاريخًا" و"ليست طبًا" و"ليست فلسفة". كل هذه "ليست" هي إقصاءات توليدية.

في السياق الاستعماري، الإقصاء التوليدي يعني:

1. **إقصاء صوت المستعمَر** :النص الاستعماري لا يتضمن حوارًا حقيقيًا مع المستعمَر. المقابلات التي أجراها الأنثروبولوجيون كانت غالبًا عبر مترجمين، ومع "مخبرين" اختيروا بعناية (غالبًا كبار سن، ممن لهم علاقة تعاون مع المستعمر). صوت الأغلبية الصامتة — خاصة النساء، الشباب، الفقراء — غير موجود. هذه الإقصاءات تنتج "صورة" عن المجتمع الاستعماري كما يريده المستعمر أن يراه، لا كما هو.
2. **إقصاء الزمن الحقيقي** :كما أشار فابيان، الأنثروبولوجيا الاستعمارية تنكر التزامن. هي تتحدث عن المجتمع الاستعماري كما لو كان من الماضي، وليس في نفس الزمن مع

كاتب التقرير. هذا الإقصاء للزمن الحقيقي (أي حقيقة أن المستعمَرين يعيشون نفس اللحظة التاريخية التي يعيشها المستعمرون) ينتج "البدائي" ككائن خارج التاريخ.

3. **إقصاء الصراع** :النص الاستعماري يتحدث عن المجتمع الأهلي كما لو كان متجانسًا، خاليًا من الصراعات الداخلية (بين رجال ونساء، بين شيوخ وشباب، بين عشائر، بين أغنياء وفقراء). هذا الإقصاء للصراع الداخلي ينتج صورة "المجتمع التقليدي" الهادئ، الذي لا يحتاج إلى تغيير إلا من الخارج. في الواقع، المجتمعات الاستعمارية كانت تعج بالصراعات، لكن الاعتراف بها كان سيعني أن "التحديث" ليس ضروريًا من الخارج فقط، بل أن هناك قوى تغيير داخلية.
4. **إقصاء اللغة الأصلية** :النص الاستعماري عادة ما يعطي مفاهيم محلية مترجمة، لكن الترجمة نفسها هي إقصاء. عندما يُترجم مفهوم "الباردو" (قانون أسترالي أصلي) إلى "العدالة البدائية"، تُفقد كل التعقيدات والخصوصيات. أو عندما تترجم كلمة "الإله" في سياق أفريقي، وتُفهم "وثنية"، تُفقد فكرة أن الإله الأفريقي ليس "إلهًا" بالمعنى اليهودي-المسيحي بل شيء آخر مختلف. الإقصاء اللغوي هو الأكثر خبثًا، لأنه يحدث في لحظة الترجمة نفسها، التي تبدو وكأنها "توصيل" للمعنى بينما هي في الحقيقة تحويل وتشويه.

صمت المستعمرين أنفسهم: ما لا يقال عن العنف

الإقصاء لا يقتصر على صمت المستعمَرين. هناك أيضًا **صمت المستعمرين أنفسهم** عن الطبيعة الحقيقية للاستعمار. مذكرات ضباط الاستعمار، التي نُشرت غالبًا بعد تقاعدهم، تكشف فجوة مذهلة بين اللغة العامة والخاصة.

خير مثال :**برونيسلاف مالينوفسكي** (Bronisław Malinowski)، مؤسس الإثنوغرافيا التشاركية (سنراه بالتفصيل في الباب الثالث). في كتبه المنشورة (*"الأرجونوت في غرب المحيط الهادئ"*، 1922)، يقدم صورة للإثنوغرافيا كعلم إنساني، قائم على التعاطف والمشاركة. أما مذكراته الشخصية (التي نُشرت بعد وفاته عام 1967) فتكشف عن كراهية عنصرية صريحة، إحباط، غضب، ورغبات جنسية مسقطة على "السكان الأصليين". الفرق بين النص المنشور والنص الخاص هو مثال صارخ على الإقصاء التوليدي: ما لا يُقال في العلم الرسمي هو شروط إمكانيته الحقيقية.

مثال آخر: تقارير البريطانيين عن مجاعة البنغال (1943)، التي مات فيها 3 ملايين هندي. التقارير الرسمية تتحدث عن "جفاف" و"سوء توزيع". التقارير الداخلية تكشف أن المستعمر صادر الأرز لإطعام جنوده، ومنع توزيع المساعدات خوفًا من "إضعاف روح المبادرة" لدى الهنود. الصمت الرسمي عن القتل الاستعماري هو صمت توليدي: هو ما ينتج "العلم الإداري" المحايد الظاهر.

كيف يصمت الخطاب ما لا يتوافق مع فرضياته؟

هذه هي الآلية الأخيرة والأكثر خبثًا :**الخطاب يصمت ما لا يتوافق مع فرضياته تلقائيًا، دون قصد أو وعي** .الخطاب يملك فرضياته الأساسية (المسلمات، axioms) التي تُحدد مسبقًا ما يمكن وما لا يمكن رؤيته وسماعه وتسجيله.

المسلمات الاستعمارية الكبرى:

1. التطور من لاهوتي إلى وضعي حتمي.
2. تفوق العقل الأوروبي.
3. ضرورة الوصاية.
4. "البدائي" كمرحلة سابقة يجب تجاوزها.

أي دليل لا يتوافق مع هذه المسلمات **يختفي ببساطة** من مجال الرؤية. ليس لأنه يُكبت بقصد، بل لأن إطارات الخطاب لا تستطيع استيعابه. مثال: مساهمات الأطباء والعلماء المسلمين في العصور الوسطى في الكيمياء والرياضيات والفلك. الخطاب الاستعماري يسمي هذه الفترة "الركود الإسلامي" ويتجاهلها. لماذا؟ لأنها لا تتوافق مع مسلمة "الشرق المتخلف". أوروبا في العصور الوسطى كانت متخلفة موضوعيًا مقارنة بالعالم الإسلامي، لكن هذا لا يمكن أن يقال في الخطاب الاستعماري لأنه يناقض فرضيته الأساسية. لذلك، يُصمت.

هذا الصمت ليس اختيارًا واعيًا (على الأقل ليس دائمًا)، بل هو **طريقة عمل الخطاب** ــــبنيته، أجهزته، مفاهيمه، تصنيفاته. وهذا ما يجعل نقد العقل الاستعماري صعبًا جدًا: لأن الناقد يعمل داخل بنية خطابية صممت لإقصاء ما يحاول هو قوله. مرة أخرى، أزمة المقدمة.

خلاصة الباب الثاني: العقل الاستعماري كآلة إنتاج للغياب

بعد تحليل آليات الاشتغال الثلاث ـــ الثنائيات، السلطة/المعرفة، والإقصاء ـــ يمكننا صياغة خلاصة مركزية:

العقل الاستعماري ليس آلة تنتج الحقيقة فقط، بل هو قبل كل شيء آلة تنتج الغياب.

الغياب يأخذ أشكالاً متعددة:

- **غياب صوت الآخر** :المستعمَر لا يتكلم، بل يُتكلم عنه.
- **غياب التزامن** :الآخر موجود في زمن آخر (الماضي) وليس في الحاضر.

- **غياب المقاومة** :كل أشكال المقاومة تُقرأ كـ"تمرد" أو "شغب" أو "جمود"، وليس كسياسة بديلة.
- **غياب المعرفة المحلية** :نظام معرفي كامل (طب، زراعة، فلك، قانون) يُهمش ويُدعى "خرافة."
- **غياب العنف الاستعماري** :التقارير الرسمية تتحدث عن "نظام" و"تربية"، وليس عن سرقة وقتل وقمع.
- **غياب اللغة** :الترجمة تحول معنى وتفقد خصوصية، فتخلق "آخر" مفهومًا باللغة الأوروبية فقط.

هذه الغيابات ليست مجرد مفقودات يمكن إضافتها لاحقًا. هي غيابات **توليدية** —أي أن ما هو موجود (النص الاستعماري، التقرير، الخريطة، الإحصاء) لا يمكن أن يوجد بدونها. موجود ومفقود وجهان لعملة واحدة.

ولعل أخطر ما ينتجه العقل الاستعماري هو **صمت المهمشين** — (subaltern silence) أولئك الذين لا صوت لهم على الإطلاق، لا في مجتمعهم (لأنهم فقراء، نساء، منبوذون، أميون) ولا في الخطاب الغربي (لأنهم ليسوا أكاديميين أو سياسيين أو قادة رأي). هؤلاء هم موضوع الباب الرابع (مع سبيفاك)، ولكن وجودهم كغياب مطلق هو الذي يكشف حدود أي نقد لا يستطيع سماعهم.

هذا الباب أظهر كيف تعمل الآليات — لكنه لم يتوقف عند حدود "تفكيك الاستعمار" نظريًا. الخطوة التالية هي تطبيق هذه الآليات على دراسة حالة ملموسة: الأنثروبولوجيا الاستعمارية، التي سنراها كعلم ولد استعماريًا ومات استعماريًا. هذا هو موضوع **الباب الثالث**.

مراجع ومصادر الباب الثاني

المصادر الأساسية(Primary Sources)

1. **دريدا، جاك .(1967)** *في علم الكتابة*. (De la grammatologie).
   - ترجمة عربية *:في علم الكتابة*، ترجفة د. سامي الدروبي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006).
   - الترجمة الإنجليزية: *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997).ترجمة سبيفاك نفسها هي حدث فلسفي بذاتها، مع مقدمة مطولة أسست لاستقبال دريدا في أمريكا.
2. **دريدا، جاك .(1972)** *هوامش الفلسفة*. (Marges de la philosophie).
   - الترجمة الإنجليزية: *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982).
   - يحتوي على الفصل المؤسس حول"Différance" ، المفهوم المركزي لفهم كيفية عمل الثنائيات.
3. **فوكو، ميشال .(1961)** *تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي* (Histoire de la folie à l'âge classique).
   - الترجمة الإنجليزية المختصرة: *Madness and Civilization*, trans. Richard Howard (New York: Vintage, 1988).
   - التحليل المؤسس للإقصاء: كيف تم إقصاء المجانين من الفضاء الاجتماعي.
4. **فوكو، ميشال .(1969)** *علم آثار المعرفة*. (L'Archéologie du savoir).
   - ترجمة عربية *:أركيولوجيا المعرفة*، ترجمة د. طه عبد الرحمن (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999).
   - التأصيل النظري لمفاهيم "الخطاب"، "التشكيل الخطابي"، "البيان."
5. **فوكو، ميشال .(1975)** *المراقبة والمعاقبة*. (Surveiller et punir).
   - ترجمة عربية *:المراقبة والمعاقبة*، ترجمة د. علي مقلد (بيروت: دار الوعي، 1980).
   - تحليل السجن كآلية تأديبية، ونموذج للمؤسسات الاستعمارية.
6. **سعيد، إدوارد .(1978)** *الاستشراق: المعرفة الغربية عن الشرق*. (Orientalism).

- ترجمة عربية: *الاستشراق: المعرفة الغربية عن الشرق*، ترجمة د. كمال أبو ديب (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1981).
- المرجع الأساسي لنقد الثنائية غرب/شرق وعلاقتها بالسلطة.

المصادر الثانوية(Secondary Sources)

7. **فابيان، يوهانس .(1983)** *الزمن والآخر: كيف تصنع الأنثروبولوجيا موضوعها* (Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object).
   - New York: Columbia University Press.
   - تحليل مفهوم "إنكار التزامن" كآلية إقصاء مركزية في الأنثروبولوجيا.
8. **مبيمبي، أشيل .(2000)** *في ما بعد الاستعمار* (De la postcolonie: Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine).
   - الترجمة الإنجليزية: *On the Postcolony* (Berkeley: University of California Press, 2001).
   - تحليل الهندسة المكانية للمجال الاستعماري ونظرية "المثلث الاستعماري" (العنصرية-الاستغلال-الفصل المكاني).
9. **مبيمبي، أشيل .(2013)** *نقد العقل الزنجي* (Critique de la raison nègre).
   - الترجمة الإنجليزية: *Critique of Black Reason* (Durham: Duke University Press, 2017).
   - تطوير لمفهوم الإقصاء في السياق الأفريقي والأمريكي الأسود.
10. **أندرسون، بينيديكت .(1983)** *المجتمعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها* (Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism).
   - ترجمة عربية: *المجتمعات المتخيلة*، ترجمة د. أشرف غريب (القاهرة: دار العين، 2017).
   - تحليل دور المتحف والأرشيف في إنتاج الهوية القومية — قابل للتطبيق على الهوية الاستعمارية.
11. **فانون، فرانز .(1952)** *بشرة سوداء، أقنعة بيضاء* (Peau noire, masques blancs).

- ترجمة عربية: *بشرة سوداء، أقنعة بيضاء*، ترجمة د. إسكندر حبش (بيروت: دار الطليعة، 1976).
- تحليل نفسي-سياسي للذاتية الاستعمارية وكيف ينتج الاستعمار "الغياب" داخل نفس المستعمَر.

12. **فانون، فرانز (1961).** *معذبو الأرض*. (Les Damnés de la Terre).
    - ترجمة عربية: *معذبو الأرض*، ترجمة د. سامي الدروبي (بيروت: دار الطليعة، 1968).
    - تحليل الانقسام المطلق بين المستعمر والمستعمَر، ودور العنف في التحرر.

دراسات نقدية ذات صلة مباشرة

13. **Spivak, Gayatri Chakravorty (1988).** "*هل يمكن للتابع أن يتكلم؟*" ("Can the Subaltern Speak?").
    - نُشرت أولاً في: *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Urbana: University of Illinois Press, 1988), pp. 271-313.
    - طبعات لاحقة عديدة، أهمها: *Can the Subaltern Speak?* (ed. Rosalind Morris, Columbia University Press, 2010).
    - التحليل الأكثر تأثيرًا للإقصاء المزدوج للتابع: من مجتمعه ومن الخطاب الغربي.
14. **Chatterjee, Partha (1993).** *الأمة وأجزاؤها: التاريخ الاستعمالي وما بعد الاستعماري* (The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories).
    - Princeton: Princeton University Press.
    - تحليل للزمن الاستعماري ومفهوم "ليس الآن" كآلية إقصاء.
15. **Stoler, Ann Laura (2002).** *كارنال للامبراطورية وأرشيفاتها* (Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule).
    - Berkeley: University of California Press.
    - تحليل أرشيفات الاستعمار من منظور النوع الاجتماعي والجنسانية، وكيف ينتج الأرشيف صمتًا معينًا.

16. **Trouillot, Michel-Rolph (1995).** *إقصاء الماضي: إنتاج التاريخ* (Silencing the Past: Power and the Production of History).

- Boston: Beacon Press.
- تحليل آليات الإقصاء في كتابة التاريخ، مع تطبيقات على الثورة الهايتية (التي أقصاها التاريخ الغربي).

أبحاث ودراسات إضافية مقترحة

17. **Dirks, Nicholas B. (2001).** *قصور العقل: مقابلة بين الأنثروبولوجيا والتاريخ الاستعماري* (Castles of Our Conscience: An Interview on Anthropology and Colonial History).

- في: *Anthropology and Humanism*, vol. 26, no. 1.
- مناقشة كيفية بناء الأنثروبولوجيا لموضوعها عبر الإقصاء المنهجي.

18. **Césaire, Aimé (1950).** *خطاب حول الاستعمار* (Discours sur le colonialisme).

- ترجمة عربية: *خطاب حول الاستعمار*، ترجمة د. جمال شحيد (بيروت: دار التنوير، 2015).
- تحليل مبكر للرابط بين الاستعمار والبربرية: "لم يكن هناك دين مسيحي، ولا ديمقراطية، ولا حقوق إنسان في المستعمرات

الباب الثالث – تفكيك الأنثروبولوجيا الاستعمارية: دراسة حالة

تمهيد: الأنثروبولوجيا كذراع معرفي للإدارة الاستعمارية

من الفلسفة إلى العلم: ولادة الأنثروبولوجيا في أحضان الاستعمار

إذا كانت الأبواب السابقة قد تتبعت الجذور الفلسفية للعقل الاستعماري (الباب الأول) وآلياته العامة في إنتاج الخطاب والإقصاء (الباب الثاني)، فإن هذا الباب ينتقل إلى **تطبيق ملموس** على أحد أكثر الحقول المعرفية ارتباطًا بالممارسة الاستعمارية: علم الأنثروبولوجيا. فلم يكن هذا العلم مجرد تخصص أكاديمي بين التخصصات، بل كان **الذراع المعرفي للإدارة الاستعمارية** بامتياز، والأداة التي أنتجت "الحقيقة" عن "البدائي" و"المتخلف" و"الآخر" التي بررت الاستعمار وسهلت إدارته.

العلاقة بين تأسيس الأنثروبولوجيا الأكاديمية وذروة التوسع الاستعماري ليست صدفة تاريخية. فكما يوضح جورج ستوكينغ (George W. Stocking Jr.) في دراسته الكلاسيكية *"العرق والثقافة والتطور*(1968) "، فإن الجمعيات الأنثروبولوجية الكبرى في لندن (1843)، باريس (1859)، وبرلين (1869) تأسست جميعها في ذروة المد الاستعماري الأوروبي. لم يكن الأنثروبولوجيون مجرد مراقبين محايدين للظاهرة الاستعمارية، بل كانوا غالبًا **مستشارين للإدارة**، و**مدربين للموظفين الاستعماريين**، و**منتجي للتصنيفات** التي استخدمها المستعمرون لتقسيم المجتمعات وإدارتها.

هذا الباب سيتتبع ثلاثة نماذج كبرى في تاريخ الأنثروبولوجيا:

1. **النزعة العرقية** في الأنثروبولوجيا الكلاسيكية (فريزر، تايلور) ـــ التي أسست للتراتبية الحضارية.
2. **الأنثروبولوجيا البنيوية** (ليفي شتراوس) ـــ التي حاولت تجاوز العنصرية لكنها بقيت أسيرة انقساماتها.
3. **الإثنوغرافيا التشاركية** (مالينوفسكي) ـــ التي قدمت نفسها كعلم إنساني، لكن مذكراتها الشخصية فضحت استمرارية العنف الرمزي.

الفرضية المركزية لهذا الباب :**الأنثروبولوجيا لم تكن مجرد علم عن الآخر، بل كانت علمًا للآخر ـــ صنعته السلطة الاستعمارية لتدير به من تخضعهم. وحتى محاولات إصلاحها ظلت محكومة بنفس البنى المعرفية الإقصائية.**

المبحث الأول: النزعة العرقية في الأنثروبولوجيا الكلاسيكية

جيمس فريزر: الفرع الذهبي وتراتبية السحر/الدين/العلم

جيمس جورج فريزر (James George Frazer, 1854-1941) هو أحد أكثر الأنثروبولوجيين تأثيرًا في عصره، وكتابه *"الفرع الذهبي: دراسة في السحر والدين "*(1890-1915، صدر في 12 مجلدًا في طبعته الثالثة) هو موسوعة شبه كاملة للمعتقدات والطقوس "البدائية" حول العالم. لكن ما يجعل فريزر نموذجًا للأنثروبولوجيا الاستعمارية ليس حجم موسوعته، بل **نموذج التطور الخطي** الذي يبني عليه تحليله.

قانون فريزر الثلاثي: السحر ← الدين ← العلم

يفترض فريزر أن الفكر البشري يمر بثلاث مراحل كبرى، تشبه إلى حد كبير قانون كونت الثلاثي (اللاهوتي-الميتافيزيقي-الوضعي)، لكن بتفصيل أنثروبولوجي:

المرحلة	الخصائص	الأمثلة	العلاقة بالطبيعة
السحر	يعتقد الإنسان أنه يتحكم بالطبيعة عبر محاكاة وتلامس؛ علاقة مباشرة وهمية	طقوس المطر، التماثيل الشمعية، التعاويذ	محاولة للإكراه
الدين	يعتقد الإنسان أن قوى عليا تتحكم بالطبيعة، فيحاول استرضاءها بالصلاة والتضحية	آلهة، كهنة، صلوات، قرابين	محاولة للإرضاء
العلم	يدرك الإنسان القوانين الطبيعية الحقيقية فيستخدمها دون أوهام	فيزياء، كيمياء، بيولوجيا	فهم واستخدام

في هذا النموذج، **السحر هو الخطأ الأولي** (يعتقد أن العلاقات بالتماثل أو التلامس كافية للتحكم بالطبيعة)، **الدين خطأ ثانٍ** (يُسقط صفات بشرية على قوى طبيعية)، و**العلم هو الحقيقة** (يدرك القوانين كما هي). كل مجتمع يمر بهذه المراحل حتمًا، لكن بسرعات مختلفة. والمجتمعات "البدائية" — أفريقيا، أستراليا الأصلية، جزر المحيط الهادئ — لا تزال عالقة في مرحلة السحر (أو في مرحلة دينية بدائية).

كيف يعمل هذا النموذج كأداة استعمارية؟

للوهلة الأولى، يبدو نموذج فريزر مجرد نظرية أكاديمية عن تطور الفكر. لكن آثاره العملية كانت هائلة:

أولاً: نفي العقلانية عن "البدائي ."إذا كان "البدائي" يعتقد أن تعويذة سحرية يمكن أن تجلب المطر، فهو ليس فقط "مختلفًا"، بل هو **مخطئ موضوعيًا** .ليس لمعتقداته أي قيمة إبستمولوجية، لأنها لا تتوافق مع الواقع. هذا يفتح الباب للمستعمر الـ"معلم" يأتي ليصحح هذه الأخطاء المعرفية. المستعمر لا يفرض رأيه، بل يفرض "الحقيقة."

ثانيًا: جعل السحر عائقًا أمام "التطور ."بما أن المجتمعات البدائية عالقة في السحر، فهي بحاجة إلى "دفعة" خارجية لتتقدم إلى الدين ثم إلى العلم. هذا الدفع هو الاستعمار نفسه. بدون المستعمر، قد تبقى هذه المجتمعات في السحر لآلاف السنين. الاستعمار ليس سرقة، بل هو **تسريع للتطور** — تبرير كانطي - وضعي يجد تعبيره الأنثروبولوجي هنا.

ثالثًا: توفير تصنيفات إدارية .الإدارة الاستعمارية تحتاج إلى معرفة "من هم هؤلاء الناس؟". فريزر يقدم إجابة: هم "سحرة" و"عبدة آلهة بدائية". هذا التصنيف يحدد كيفية معاملتهم: لا حوار مع الساحر، بل إما تحويله أو إخضاعه؛ لا مفاوضة مع من يعتقد أن الآلهة تمطر، بل فرض مشاريع الري العلمية.

المفارقة :فريزر نفسه لم يزر أيًا من المجتمعات التي كتب عنها. اعتمد كليًا على تقارير المبشرين والتجار والمسؤولين الاستعماريين — أي على شهود غير موثوقين من منظور أنثروبولوجي معاصر. موسوعته الضخمة هي بناء من الدرجة الثانية، خطاب عن خطاب، دون أي احتكاك مباشر مع "البدائي" الحقيقي. هذا هو **الاستشراق بعينه،** كما وصفه سعيد: الغرب يكتب عن الشرق دون أن يسمح للشرق أن يتكلم.

نقد فريزر من الداخل

الأنثروبولوجيا اللاحقة، خاصة من داخل التقليد البريطاني نفسه، وجهت نقدًا حادًا لفريزر:

- **لودفيك فيتجنشتاين (Ludwig Wittgenstein)** ، في ملاحظاته عن *"الفرع الذهبي"* (نُشرت بعد وفاته عام 1967)، أظهر أن فريزر يسيء فهم طبيعة المعتقدات السحرية. السحر عند فريزر هو "خطأ علمي" — لكن هذا يفترض أن "البدائي" كان يحاول ممارسة العلم وفشل. لكن فيتجنشتاين يرى أن السحر لعبة لغوية مختلفة تمامًا، ليس "علمًا سيئًا". عندما يقرع "البدائي" على الخشب ليُخرج الشيطان، فهو لا يعتقد أن

هذا هو نفس تفسير الطبيعة كالعلم؛ إنه يقوم بعمل طقسي له قواعده الخاصة. فريزر، إذن، يقرأ السحر بعيون علمية فيسيولوجية، ويفوته جوهره.

- **إيفانز-بريتشارد (E. E. Evans-Pritchard)** ، في *"السحر والعرافة والأقوال السحرية لدى الأزاندي*(1937) *"*، أظهر أن "البدائيين" عند الأزاندي ليسوا أغبياء أو غير عقلانيين. نظام السحر عندهم له منطقه الداخلي، ويستخدمونه بشكل براغماتي لحل مشاكل محددة (من تسبب في موت هذا الرجل؟). عندما تكون هناك مشكلة لا يحلها السحر، يستخدم الأزاندي أساليب أخرى. ليسوا "عالقين في السحر"، بل لديهم نظام معرفي متكامل يتعايش مع مستويات أخرى من المعرفة.

إدوارد تايلور: الثقافة البدائية كمرحلة متخلفة

إدوارد بورنيت تايلور (Edward Burnett Tylor, 1832-1917) هو شخصية مؤسسة أخرى في الأنثروبولوجيا البريطانية. كتابه *"الثقافة البدائية* (1871) *"*هو أحد النصوص التي أسست للمفهوم الحديث للثقافة كمفهوم علمي. لكن مثل فريزر، تايلور يبني نموذجًا تطوريًا خطيًا.

تعريف الثقافة ونظرية "البقايا"

يعرّف تايلور الثقافة بأنها "ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة، المعتقد، الفن، الأخلاق، القانون، العرف، وأي قدرات وعادات أخرى يكتسبها الإنسان كعضو في المجتمع". تعريف واسع، لكنه محايد ظاهريًا. لكن تايلور يضيف بعدًا تطوريًا: كل المجتمعات تمر بنفس المراحل الثقافية، لكن بسرعات مختلفة.

المفهوم الأكثر تأثيرًا لتايلور هو **البقايا (Survivals)** — عادات ومعتقدات لا تخدم أي وظيفة في الحاضر، لكنها بقيت من مراحل سابقة. في أوروبا، بعض الخرافات الشعبية (مثل كسر المرآة يجلب نحسًا) هي "بقايا" من المرحلة السحرية أو الدينية المبكرة. في المجتمعات البدائية، كل شيء تقريبًا هو بقايا — لأنها لم تتطور بعد إلى المرحلة العلمية الحديثة.

تايلور والإدارة الاستعمارية

تطبيقات تايلور على الإدارة الاستعمارية كانت مباشرة:

- إذا كانت الممارسات المحلية مجرد "بقايا"، فلا حاجة لاحترامها. يمكن إلغاؤها أو استبدالها بممارسات "أكثر تطورًا."
- إذا كانت المعتقدات المحلية مجرد "خطأ معرفي"، فإن حملات التبشير والتعليم العلمي هي "تصحيح" لها.

- تايلور نفسه دعم فكرة أن الاستعمار هو "واجب الرجل الأبيض"، لكن بلغة علمية أكثر تحفظًا من غيره.

فرق مهم بين تايلور وفريزر :تايلور كان أقل عنصرية صريحة من فريزر. لم يعتقد أن "البدائيين" أقل ذكاءً بالفطرة، بل أنهم حرموا من فرص التطور التي توافرت للأوروبيين. هذا جعله أكثر "تسامحًا" ظاهريًا، لكنه في النهاية يصل إلى نفس النتيجة: المجتمعات البدائية بحاجة إلى وصاية خارجية لتتطور.

نقد تايلور: من بنديكت إلى سعيد

النقد الرئيسي لتايلور جاء من تيارات مختلفة:

- **روث بنديكت (Ruth Benedict)** و**مارغريت ميد(Margaret Mead)** ، ممثلات "مدرسة الثقافة والشخصية" في الأنثروبولوجيا الأمريكية، رفضن نموذج تايلور التطوري الخطي لصالح **النسبية الثقافية** .(cultural relativism) لكل ثقافة منطقها الداخلي الخاص، ولا يمكن ترتيبها على سلم تطوري واحد.
- **كلود ليفي شتراوس (Claude Lévi-Strauss)** (الذي سنراه بالتفصيل في المبحث التالي) رفض فكرة أن "التفكير البدائي" أقل تطورًا. أظهر في *"التفكير المتوحش* (1962) *"*أن ما يسميه تايلور "بقايا" هو في الحقيقة أنماط تفكير مختلفة — ليست أقل تعقيدًا، بل مختلفة. التصنيفات الكونية المعقدة للشعوب "البدائية" (التي وصفها في *"التفكير المتوحش"*) ليست بدائية، بل هي أنظمة معرفية موازية للعلم الحديث.
- **إدوارد سعيد (Edward Said)** ، في *"الاستشراق"*، أظهر أن نقد تايلور وفريزر ليس مجرد تصحيح لأخطاء علمية، بل هو كشف عن **علاقة سلطة** .عندما يقول الأوروبي أن "الآخر" بدائي، فهو لا يصف حقيقة بل **يبني هوية أوروبية** بالضد من ذلك. "نحن متحضرون لأنهم بدائيون". هذا البناء ليس بريئًا، بل هو جزء من آليات الهيمنة الاستعمارية.

الاستمرارية الاستعمارية للنزعة العرقية

ما يهمنا في هذا المبحث ليس مجرد تاريخ أفكار، بل **استمرارية المنطق نفسه** حتى بعد أن تخلى الأنثروبولوجيون عن لغة "البدائي" و"المتحضر". عندما يقول مسؤول تنمية اليوم إن "مجتمعًا تقليديًا" يحتاج إلى "تحديث"، أو عندما يقول خبير تعليم إن نظامًا تعليميًا محليًا "غير فعال" ويحتاج إلى استبدال بنموذج غربي، فهو يعيد إنتاج منطق تايلور وفريزر بلغة معاصرة. فكرة أن هناك **سلمًا تطوريًا واحدًا** للجميع، وأن الغرب في قمته، لم تمت — فقط تغيرت مفرداتها. وهذا

هو الخطر الأكبر: النزعة العرقية (Ethnocentrism) لا تموت، بل تتنكر في ثياب "العلم" و"التنمية" و"حقوق الإنسان."

المبحث الثاني: ليفي شتراوس: العقل المتعالي ضد العقل الأسطوري

من التطورية إلى البنيوية: تحول كبير

كلود ليفي شتراوس (Claude Lévi-Strauss, 1908-2009) هو أحد أعظم الأنثروبولوجيين في القرن العشرين، ومؤسس **الأنثروبولوجيا البنيوية** (Structural Anthropology) . مثلت ثورة هائلة في هذا المجال: بدلاً من البحث عن أصول وتطورات خطية (كما فعل فريزر وتايلور)، انتقل إلى تحليل **البنى العميقة** (deep structures) التي تنظم الظواهر الثقافية — مثل الأساطير، أنظمة القرابة، الطوطمية، الطقوس. تأثر ليفي شتراوس بعلم اللغة البنيوي (خاصة فرديناند دو سوسور ورومان ياكوبسون)، وعلم الاجتماع الفرنسي (ميل دوركايم ومارسيل موس)، والماركسية (بطريقته الخاصة).

نقد ليفي شتراوس للعرقية

موقف ليفي شتراوس من العرقية كان واضحًا ومعارضًا. في كتابه *"العرق والتاريخ "*(1952)، الذي كتبه بناءً على طلب اليونسكو في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، هاجم بشدة أي فكرة عن تفوق عرقي. أظهر أن الاختلافات بين الثقافات ليست تراتبية (أعلى/أدنى)، بل هي اختلافات في **الاتجاه** وليس في **المستوى** .الثقافات المختلفة تطورت في اتجاهات مختلفة لأنها واجهت ظروفًا مختلفة، وليس لأن بعضها أكثر "تطورًا" من بعض.

كما رفض فكرة التطور الثقافي الخطي (من بدائي إلى متحضر). بدلاً من ذلك، اقترح أن التاريخ الثقافي هو تاريخ **تشعبات** و**تحولات**، وليس تاريخ صعود وهبوط على سلم واحد.

وهنا المفارقة التي سنصل إليها: ليفي شتراوس نقد العرقية، لكنه في أنثروبولوجيته البنيوية أعاد إنتاج ثنائية جديدة — بين **العقل البارد** و**العقل الحار** —التي قد تكون استمرارية للاستعمار المعرفي وإن ظاهريًا معادٍ له.

ثنائية العقل البارد/العقل الحار

في أعماله الكبرى — خاصة *"التفكير المتوحش* (1962) *"و"الأسطوريات* "(1964-1971، أربع مجلدات) — يقدم ليفي شتراوس ثنائية جوهرية:

العقل البارد (Esprit froid)	العقل الحار (Esprit chaud)
المجتمعات "البدائية" (قبائل الأمازون، أستراليا الأصلية)	المجتمعات "الحديثة" (أوروبا، أمريكا الشمالية)
تسعى للحفاظ على التوازن، تكرار الأنماط، مقاومة التغيير	تسعى للتغيير، الابتكار، تجاوز الذات
تفكر عبر **التحولات** (transformations) والتناظرات (homologies) داخل نظام مغلق	تفكر عبر **التاريخ** والتقدم والحداثة
تنتج **أساطير** —أنظمة رمزية معقدة لكنها لا تغير نفسها	تنتج **علومًا** وتاريخًا — أنظمة تدمج الزمن والتطور

في هذا النموذج، **العقل البارد ليس أقل ذكاءً من العقل الحار**. ليفي شتراوس يصر على أن "التفكير المتوحش" (المصطلح الاستفزازي الذي اختاره عن قصد) هو تفكير **علمي موازٍ** (parallel science) — ليس علمًا تجريبيًا، لكنه علم تصنيفي، منطقي، دقيق، لكن في إطار مغلق. الهنود في الأمازون الذين يصنفون النباتات والحيوانات في أنظمة معقدة (طوطمية، محرمات غذائية، أساطير) يفعلون شيئًا مشابهًا للتصنيف العلمي، لكن لا لأغراض عملية بل لإنشاء نظام رمزي للعالم.

لكن هذا "التساوي الظاهري" يخفي تبعية خفية:

- **العقل الحار (الغربي)** هو الذي يدرس العقل البارد. العقل البارد لا يدرس العقل الحار. مرة أخرى، الغرب هو صاحب النظرة، والآخر هو موضوع النظرة.
- **العقل الحار** هو الذي يقرر متى يُصنف العقل البارد كـ"ساخن" و"بارد". هذه التصنيفات هي تصنيفات غربية، وليست تصنيفات من داخل المجتمعات الباردة.

- **العقل الحار** هو الذي يقرر أن التغيير والحداثة هما القيمة العليا. حتى عندما يمدح ليفي شتراوس العقل البارد لتعقيده، فهو يبقى **متعاليًا** — (transcendental) هو المنظور الذي يمنح المعنى، بينما العقل البارد مجرد "موضوع" لهذا المنظور.

كيف تبقى الأنثروبولوجيا البنيوية استعمارية رغم نياتها النبيلة؟

المفارقة المركزية :**ليفي شتراوس أراد تحرير الآخر من التراتبية التطورية، لكنه وضعه في تراتبية بنيوية جديدة** .بدلاً من أن يكون "متخلفًا"، أصبح "باردًا". كلاهما تصنيف غربي.

يمكننا تحديد ثلاث استمراريات استعمارية في الأنثروبولوجيا البنيوية:

أولاً: إسكات الآخر مرة أخرى .في تحليل ليفي شتراوس للأساطير، هو الذي يقرأ الأسطورة ويكتشف "بنيتها العميقة". المخبر المحلي (شخص من المجتمع المدروس) يُستخدم فقط لتقديم المادة الخام (الأسطورة كما تُروى)، لكنه لا يُشارك في التحليل. التحليل هو نشاط غربي بحت. كما تقول سبيفاك (Spivak) ، الآخر لا يتكلم، بل يُتكلم عنه — حتى في الأنثروبولوجيا "التقدمية" مثل ليفي شتراوس.

ثانيًا: تجميد الآخر في "بارد" إذا كانت المجتمعات الباردة مقاومة للتغيير، فإنها تحتاج إلى "تسخين" من الخارج — أي من الغرب. وهذا بالضبط ما فعله الاستعمار. حتى لو لم يكن ليفي شتراوس يدعم الاستعمار صراحة، فإن نموذجه يوفر تبريرًا خفيًا للتدخل: المجتمعات الباردة لا تستطيع تسخين نفسها بنفسها.

ثالثًا: إنكار الوكالة (Agency) للآخر .في نظرية ليفي شتراوس، المجتمعات الباردة تتغير فقط عندما تختلط بمجتمعات ساخنة (أي من خلال الاتصال بالغرب). هذا يعني أن الآخر ليس محركًا لتاريخه الخاص، بل هو موضوع للتاريخ الأوروبي. مرة أخرى، نفي التزامن (denial of coevalness) الذي تحدث عنه فابيان يعود بصيغة جديدة.

نقد ليفي شتراوس من اليمين واليسار

النقد جاء من اتجاهين متعاكسين:

- **من اليمين** :أنثروبولوجيون تطوريون مثل ليزلي وايت (Leslie White انتقدوا ليفي شتراوس لرفضه فكرة التطور الخطي. بالنسبة لهم، هذا "تسوية" مع التخلف، وتبرير للجمود الثقافي. هذا النقد، بطريقته، يعيد إنتاج نفس المنطق الاستعماري الذي ننتقده.
- **من اليسار الماركسي والما بعد كولونيالي** :مارشال سالينز (Marshall Sahlins) ومارك أوجيه (Marc Augé) انتقدا ليفي شتراوس كونه مثاليًا (أي يركز على البنى

الذهنية ويتجاهل الظروف المادية والصراعات الاجتماعية. ونقاد ما بعد الكولونيالية مثل فينسينت كرابنزانو Vincent Crapanzano انتقدوا صمت ليفي شتراوس عن الاستعمار المعاصر وعن العنف الذي مارسته المجتمعات الساخنة ضد الباردة.

ولعل أعمق نقد هو ما صاغه بيير بورديو (Pierre Bourdieu) في *"الخطوط العريضة لنظرية الممارسة* .(1972) "بورديو، الذي كان تلميذًا لليفي شتراوس ثم ابتعد عنه، انتقد البنيوية لكونها تحلل الأنظمة الرمزية كمنطق بارد خارج الزمن، وتتجاهل **الممارسة** — (practice) أي ما يفعله الناس فعلاً في حياتهم اليومية، بمناوراتهم واستراتيجياتهم وصراعاتهم. في السياق الاستعماري، هذا يعني أن ليفي شتراوس يقدم صورة "مجمدة" للمجتمعات البدائية، وكأنها لا تتغير ولا تقاوم ولا تتفاوض. لكن الواقع أن هذه المجتمعات كانت في حالة تغير مستمر، خاصة بسبب الضغط الاستعماري نفسه.

المبحث الثالث: مالينوفسكي: الإثنوغرافيا التشاركية أم المراقبة المستعمرة؟

من الكرسي إلى الميدان: ثورة مالينوفسكي المنهجية

برونيسلاف مالينوفسكي (Bronisław Malinowski, 1884-1942) هو شخصية محورية في تاريخ الأنثروبولوجيا، وربما أكثر من غيره غيّر طريقة عمل هذا العلم. قبله، كان الأنثروبولوجيون (مثل فريزر وتايلور) "علماء كراسي" — يجلسون في مكتبات لندن وأكسفورد ويقرؤون تقارير الآخرين. مالينوفسكي، خاصة بعد تجربته الميدانية في جزر تروبرياند (غرب المحيط الهادئ، قرب بابوا غينيا الجديدة) أثناء الحرب العالمية الأولى، أسس لطريقة جديدة :**العمل الميداني الطويل**، و**الإقامة بين السكان**، و**تعلم اللغة المحلية**، و**الملاحظة بالمشاركة** .(Participant observation)

كتابه الرئيسي *أرجونوتس الغرب* (Argonauts of the Western Pacific, 1922) " هو نموذج للطريقة الجديدة. مالينوفسكي يصف نظام "كولا — (Kula) "شبكة تبادل هدايا معقدة بين جزر مختلفة — بتفصيل دقيق، ويظهر أنها ليست مجرد عادة بدائية بل نظام اقتصادي واجتماعي ورمزي متطور جدًا.

مالينوفسكي كان معروفًا بمواقفه التقدمية نسبيًا: انتقد الاستعمار البريطاني في بعض جوانبه، وطالب بمراعاة العادات المحلية في الإدارة. لكن هذا السطح التقدمي يخفي قاعًا مظلمًا، كشفته مذكراته الشخصية بعد وفاته.

مذكرات مالينوفسكي اليومية: كشف النقاب

في عام 1967، بعد 25 عامًا من وفاته، نُشرت مذكرات مالينوفسكي الشخصية تحت عنوان *"مذكرات يومية بالمعنى الدقيق للكلمة* . "كان النشر مفاجأة صادمة للوسط الأنثروبولوجي. فإلى جانب أوصاف دقيقة للعمل الميداني، احتوت المذكرات على:

- **إساءات عنصرية صريحة** :يصف مالينوفسكي السكان المحليين بـ "زنجي، وبـ"الوحوش"، وبـ"البهائم". يعبر عن اشمئزازه من "رائحتهم"، وغضبه من "كسلهم" و"غبائهم."
- **إحباط وغضب** :سطور كثيرة يعبر فيها عن كراهيته للإقامة في الجزيرة، وملله من الناس، ورغبته في العودة إلى أوروبا.
- **رغبات جنسية مسقطة** :يعبر عن رغبته في نساء الجزيرة، وفي نفس الوقت عن اشمئزازه منهم. هذا النمط النفسي (إثارة جنسية مصحوبة باشمئزاز) هو نموذج كلاسيكي للعلاقة الاستعمارية كما حللها فرانز فانون وألبير ميمي.(Albert Memmi)
- **نرجسية وعزلة** :سطور كثيرة يتحدث فيها عن نفسه، عن صحته، عن أحلامه، عن إحباطاته، دون أي تعاطف حقيقي مع من يعيش بينهم.

السؤال الذي طرحه نقاد مالينوفسكي (مثل جيمس كليفورد James Clifford في *"أزمة التمثيل في الأنثروبولوجيا"*،1986) :**كيف يمكن التوفيق بين "العالم الإنساني" الذي يقدمه مالينوفسكي في كتبه وبين "الإنسان العنصري" الذي تظهره مذكراته؟**

هناك ثلاث إجابات محتملة:

1. **الازدواجية** :مالينوفسكي كان منقسمًا — جزء منه عالم إنساني وجزء آخر رجل عصره بعنصريته. هذا تفسير تسامحي لكنه يبقى سطحيًا.
2. **الفصل المنهجي** :المذكرات خاصة، والكتب علمية. يمكن للعالم أن يكون عنصريًا في حياته الخاصة لكنه ينتج علمًا موضوعيًا. هذا موقف وضعي ساذج.
3. **الأعمق** :العنصرية في المذكرات **ليست عيبًا عارضًا**، بل هي **شرط إمكانية** الإثنوغرافيا التشاركية نفسها. أي أن مالينوفسكي لم يستطع أن يعيش بين السكان المحليين ويشاركهم حياتهم لسنوات دون أن يكبت غضبه وإحباطه واشمئزازه في اللاوعي، ويخرجها فقط في مذكراته الخاصة. العلاقة التشاركية هي علاقة قوة مموهة: تشارك ظاهري، احتقار باطني.

كيف تكون الملاحظة بالمشاركة شكلاً من أشكال التجسس المعرفي؟

الملاحظة بالمشاركة (Participant observation) هي العمود الفقري للإثنوغرافيا الحديثة. الفكرة: يعيش الباحث مع السكان، يشاركهم حياتهم اليومية، يتعلم لغتهم، ثم يكتب تحليله. في الظاهر، هذه طريقة أكثر إنسانية واحترامًا من الاستبيانات الباردة أو الملاحظة من بعيد.

لكن من منظور ما بعد استعماري، للملاحظة بالمشاركة جانب مظلم:

أولاً: عدم تناظر السلطة .الباحث يستطيع أن يشارك في حياة السكان، لكن السكان لا يستطيعون المشاركة في حياة الباحث (في أكسفورد، في نادي الأنثروبولوجيا، في مؤتمراته). هذا عدم تناظر أساسي. الباحث يأتي وقتما يشاء، ويغادر وقتما يشاء، ويكتب ما يشاء، وينشر ما يشاء. السكان يبقون في مكانهم، ويُقرؤون عن أنفسهم بلغة لا يفهمونها (الإنجليزية أو الفرنسية)، في كتب لا يصلون إليها.

ثانيًا: السرقة المعرفية .(Epistemic appropriation) الباحث يدخل إلى نظام معرفي محلي (معرفة بالنباتات، بالطقس، بالعلاقات الاجتماعية، بالطقوس)، يفككه، يصنفه، يترجمه، ثم يقدمه كـ"اكتشاف" له. السكان الأصليون يعرفون هذه الأشياء منذ قرون، لكنهم لا يكتبونها في كتب أكاديمية، فلا تُعتبر "معرفة" بالمعنى الغربي. بحث مالينوفسكي عن "الكولا" — السكان المحليون يعرفون كل شيء عنها قبل مئات السنين من وصوله. لكن معرفتهم لم تكن "علمية" لأنها لم تُكتب في جامعات أوروبية. مالينوفسكي لم يكتشف "الكولا"، بل استعارها وأعاد تسميتها.

ثالثًا: غياب الموافقة المستنيرة .السكان المحليون في زمن مالينوفسكي لم يُطلب منهم موافقتهم على النشر. لم يُشركوا في الكتابة. لم يُعطوا حق الاعتراض أو التعديل. الكثير من المعلومات التي جمعها كانت حساسة (طقوس سرية، أسرار قبلية). هل كان من حقه نشرها؟ من منظور أكاديمي غربي، نعم، لأن "العلم فوق كل اعتبار". من منظور أهالي تروبرياند، لا — هذه الأسرار ليست ملكًا عامًا. الصراع بين "الحق في المعرفة" و"الحق في الخصوصية الثقافية" لم يُطرح حتى.

رابعًا: المراقبة المستعمرة .مالينوفسكي لم يكن يعمل في فراغ سياسي. كان يعمل أثناء الحرب العالمية الأولى (1914-1918)، وكانت جزر تروبرياند تحت الإدارة الاستعمارية البريطانية (رغم أن مالينوفسكي نفسه كان نمساويًا-بولنديًا، مما عرضه للشك من قبل السلطات الأسترالية التي كانت تدير المنطقة). تقاريره الإثنوغرافية كانت متاحة للإدارة الاستعمارية، واستُخدمت في فهم المجتمعات المحلية لإخضاعها بشكل أفضل. مالينوفسكي لم يكن جاسوسًا، لكن معرفته كانت قابلة للاستخدام جاسوسيًا. وهذا هو "التجسس المعرفي (epistemic espionage) "في أعمق معنى: إنتاج معرفة عن الآخر دون علمه أو موافقته، معرفة يمكن استخدامها ضده.

ما بعد مالينوفسكي: هل يمكن إصلاح الإثنوغرافيا؟

النقاش حول إرث مالينوفسكي أدى إلى تحولات كبيرة في الأنثروبولوجيا المعاصرة:

- **الأنثروبولوجيا التأملية** :(Reflexive anthropology) باحثون مثل بول رابينو (Paul Rabinow) وجيمس كليفورد بدأوا يطالبون الأنثروبولوجي بأن يكون **شفافًا** حول موقعه: من أين يتكلم؟ ما سلطاته؟ ما تحيزاته؟ ما علاقته بمن يدرسهم؟ بدلاً من أن يتظاهر بالموضوعية (كتابة "هؤلاء الناس يعتقدون كذا" بصيغة المطلق)، يعترف بأن ما يكتبه هو نتاج تفاعل معين في وقت معين.
- **الأنثروبولوجيا التشاركية** :(Collaborative anthropology) بدلاً من أن يقرر الباحث وحده الأسئلة والمنهج والنشر، يُشرَك السكان المحليون في كل مراحل البحث. هم من يقررون ما هي الأسئلة المهمة. هم من يقرؤون المسودات ويصححونها. هم من يقررون ما يمكن نشره وما لا يمكن. في بعض الحالات، يصبح السكان المحليون باحثين مشاركين أو باحثين رئيسيين.
- **إعادة النظر في "الموافقة** :"اليوم، أي مشروع إثنوغرافي يتطلب موافقة مسبقة من لجنة أخلاقيات البحث، ومن المجتمع المحلي نفسه. لا يمكن دخول حقل دون شرح الغرض، دون ضمان عدم إيذاء السكان، دون إتاحة النتائج لهم.

لكن السؤال الأعمق: هل هذه الإصلاحات كافية؟ أم أن الإثنوغرافيا بوصفها معرفة غربية بالآخر **غير قابلة للإصلاح أساسًا**؟ هذا السؤال يصل بنا إلى قلب إشكالية هذا الكتاب. ربما تكون الأنثروبولوجيا "الإنسانية" الجديدة مجرد استمرار للأنثروبولوجيا الاستعمارية القديمة بأدوات أكثر أناقة.

خلاصة الباب الثالث: الأنثروبولوجيا كجريمة معرفية بحق الآخر

بعد تتبع ثلاثة نماذج كبرى في الأنثروبولوجيا — النزعة العرقية الكلاسيكية (فريزر، تايلور)، البنيوية الناقدة ظاهريًا لكنها مكررة للإقصاء (ليفي شتراوس)، والإثنوغرافيا التشاركية التي فضحتها مذكرات مؤسسها (مالينوفسكي) — يمكننا صياغة خلاصة مركزية:

الأنثروبولوجيا الاستعمارية ليست مجرد علم ساذج أو خاطئ، بل هي جريمة معرفية بحق الآخر.

هذه الجريمة المعرفية تأخذ أشكالاً متعددة:

1. **جريمة التصنيف** :وضع الآخر في قوالب (بدائي، متخلف، بارد، ساحر) لا تعبر عن حقيقته بقدر ما تعبر عن حاجة الغرب لبناء هويته الذاتية بالضد منه. التصنيف ليس وصفًا، بل هو فرض.
2. **جريمة الاستيلاء** :أخذ معرفة الآخر (بالنباتات، بالطقس، بالطقوس، بالأساطير) وإعادة تسميتها "اكتشافات" غربية. الآخر عرف هذه الأشياء لقرون، لكنها صارت "معرفة" فقط عندما دوّنها غربي بلغته وفي كتابه.
3. **جريمة الإسكات** :منع الآخر من التحدث بصوته الخاص. حتى في أكثر الأنثروبولوجيا تقدمًا، الآخر هو "مخبر — (informant) "يعطي معلومات، ثم يختفي. التحليل، الكتابة، النشر هي من عمل الأنثروبولوجي الغربي. الآخر لا يكتب، لا يحلل، لا ينشر. وبالتالي، لا وجود له كذات مفكرة في الخطاب الأكاديمي.
4. **جريمة التواطؤ** :حتى أنثروبولوجيون "تقدميون" مثل مالينوفسكي، كانوا يعملون ضمن الإطار الاستعماري، ويقدمون معرفتهم للإدارة، ويستخدمون امتيازاتهم كبيض للتنقل والمراقبة. هذا التواطؤ ليس دائمًا واعيًا، لكنه ليس أقل فتكًا.

لكن — وهذه مفارقة هذا الكتاب — النقد نفسه ليس فوق الشبهات. فالباب الثالث استخدم أدوات غربية (المفاهيم النقدية من فوكو ودريدا وسبيفاك) لتفكيك علم غربي (الأنثروبولوجيا). هذا النقد مشروع وضروري، لكنه لا يخرج من إشكالية التأسيس التي طرحناها في المقدمة. قد يكون النقد نفسه شكلاً آخر من أشكال "جريمة معرفية"، حيث تتحول الأنثروبولوجيا إلى "ضحية" في قصة يرويها الناقد الغربي أو المتأثر بالغرب.

هذا التوتر يقودنا إلى الباب الرابع، حيث سنرى محاولات ما بعد الكولونيالية (سعيد، سبيفاك، بابا) للخروج من هذه الدائرة، ثم الباب الخامس حيث سنرى محاولات أكثر راديكالية من مفكرين إفريقيين (نغوغي، مبيمبي) لتجاوز الغرب بالكامل. لكن خلاصتنا الحالية: نقد الأنثروبولوجيا الاستعمارية ضروري، لكنه غير كافٍ؛ وما لم يصاحبه بناء إبستيميات بديلة، يبقى أسير ما ينقده.

مراجع ومصادر الباب الثالث

المصادر الأساسية(Primary Sources)

1. **فريزر، جيمس جورج .(1915-1890)** *الفرع الذهبي: دراسة في السحر والدين*. (The Golden Bough: A Study in Magic and Religion).
   - الطبعة الثالثة 12 مجلدًا.(London: Macmillan, 1911-1915)
   - الطبعة المختصرة (في مجلد واحد) الأكثر تداولاً :(New York: Macmillan, 1922).
   - ترجمة عربية مختصرة: *الغصن الذهبي*، ترجمة د. إسحاق عبيد (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979).
2. **تايلور، إدوارد بورنيت .(1871)** *الثقافة البدائية*. (Primitive Culture).
   - مجلدان.(London: John Murray)
   - ترجمة عربية لأجزاء مختارة: في *مفهوم الثقافة في الأنثروبولوجيا الكلاسيكية*، تحرير د. محمد الجوهري (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998).
3. **مالينوفسكي، برونيسلاف .(1922)** *الأرجونوت في غرب المحيط الهادئ*. (Argonauts of the Western Pacific).
   - London: Routledge & Kegan Paul.
   - ترجمة عربية: *أرغونوتيات غرب المحيط الهادئ*، ترجمة د. مصطفى محمد الجزار (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2005).
4. **مالينوفسكي، برونيسلاف .(1967)** *مذكرات يومية بالمعنى الدقيق للكلمة* (A Diary in the Strict Sense of the Term).
   - New York: Harcourt, Brace & World.
   - النشر بعد وفاته، مع مقدمة من زوجته فاليتا مالينوفسكو، ومع تحليل نقدي من ريموند فريث.
5. **ليفي شتراوس، كلود .(1952)** *العنصرية والتاريخ*. (Race et Histoire).
   - Paris: UNESCO.
   - أعيد نشره في: *Anthropologie structurale deux* (Paris: Plon, 1973).
   - ترجمة عربية: *العنصرية والتاريخ*، ترجمة د. سليم سعادة (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1994).

6. **ليفي شتراوس، كلود .(1958)** *الأنثروبولوجيا البنيوية* (Anthropologie structurale).

- Paris: Plon.
- ترجمة عربية :*الأنثروبولوجيا البنيوية*، ترجمة د. محمد يوسف نجم (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1987).

7. **ليفي شتراوس، كلود .(1962)** *التفكير المتوحش* (La Pensée sauvage).

- Paris: Plon.
- ترجمة عربية :*التفكير المتوحش*، ترجمة د. محمد يوسف نجم (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1989).

8. **ليفي شتراوس، كلود .(1964-1971)** *الأسطوريات* (Mythologiques). أربعة مجلدات:

- *النيء والمطهي* (Le Cru et le cuit, 1964)
- *من العسل إلى الرماد* (Du miel aux cendres, 1966)
- *أصل آداب المائدة* (L'Origine des manières de table, 1968)
- *الإنسان العاري* (L'Homme nu, 1971)
- (Paris: Plon). ترجمات إنجليزية من جامعة شيكاغو.

المصادر الثانوية(Secondary Sources)

9. **ستوكينغ، جورج دبليو .(1968)** *.العرق والثقافة والتطور: مقالات في تاريخ الأنثروبولوجيا* (Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology).

- New York: Free Press.
- المرجع الكلاسيكي في تاريخ الأنثروبولوجيا وعلاقتها بالاستعمار.

10. **فيتغنشتاين، لودفيغ .(1967)** *ملاحظات عن "الفرع الذهبي" لفريزر* (Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough").

- نشرت بعد وفاته.
- الترجمة الإنجليزية: *Remarks on Frazer's Golden Bough*, ed. Rush Rhees (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1979).

- ترجمة عربية مختصرة: في *فيتغنشتاين والنسبية الثقافية*، تحرير د. كمال عبد اللطيف (الدار البيضاء: توبقال، 1992).

11. **إيفانز-بريتشارد، إي. إي .(1937)** .*السحر والعرافة والأقوال السحرية لدى الأزاندي* (Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande).
    - Oxford: Clarendon Press.
    - ترجمة عربية مختصرة :*السحر عند الأزاندي*، ترجمة د. مصطفى محمد الجزار (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001).
    - النقد الكلاسيكي لنموذج فريزر التطوري.

12. **سالينز، مارشال .(1976)** *استخدام وإساءة استخدام الأنثروبولوجيا: تأملات في النقد الذاتي للأنثروبولوجيا* (The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on the Self-Criticism of Anthropology).
    - في: *The Annual Review of Anthropology*, vol. 5, pp. 1-27.
    - نقد يساري ليفي شتراوس من منظور مادي.

13. **بورديو، بيير .(1972)** *الخطوط العريضة لنظرية الممارسة* (Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle).
    - Genève: Droz.
    - الترجمة الإنجليزية: *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
    - نقد البنيوية من منظور نظرية الممارسة.

14. **كليفورد، جيمس وماركوس، جورج (محرران) .(1986)** *كتابة الثقافة: أزمة التمثيل في الأنثروبولوجيا* (Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography).
    - Berkeley: University of California Press.
    - المرجع المؤسس لنقد الأنثروبولوجيا التمثيلي وما بعد الاستعماري.

15. **كليفورد، جيمس .(1988)** *أزمة الهوية في الأنثروبولوجيا المعاصرة* (The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art).
    - Cambridge, MA: Harvard University Press.
    - تحليل مالي نوفسكي في سياقه الاستعماري.

16. **فانون، فرانز .(1952)** *بشرة سوداء، أقنعة بيضاء* (Peau noire, masques blancs).
   - Paris: Seuil.
   - ترجمة عربية سابقة الذكر (الباب الثاني).
   - تحليل العلاقة بين الإثارة الجنسية والاشمئزاز في الخطاب الاستعماري.
17. **ميمي، ألبير .(1957)** *صورة المستعمَر وصورة المستعمِر* (Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur).
   - Paris: Buchet/Chastel.
   - ترجمة عربية :*صورة المستعمَر*، ترجمة د. رياض نجيب الريس (بيروت: دار الريس، 1990).
   - تحليل نفسي-سياسي للعلاقة الاستعمارية، مكمل لفانون.

دراسات نقدية ذات صلة مباشرة

18. **أسد، طلال .(1973)** *الأنثروبولوجيا واللقاء الاستعماري* (Anthropology and the Colonial Encounter).
   - London: Ithaca Press.
   - مجموعة مقالات نقدية مؤسسة في هذا المجال.
19. **أسد، طلال .(1991)** *الأنثروبولوجيا الدينية في أوروبا* (The Anthropology of Religion in Europe).
   - في: *Anthropology Today*, vol. 7, no. 2.
   - نقد ليفي شتراوس من منظور ما بعد استعماري.
20. **فابيان، يوهانس .(1983)** *الزمن والآخر* (Time and the Other) — سبق ذكره في الباب الثاني.
   - تطبيق مباشر على ليفي شتراوس ومالينوفسكي.
21. **بريسلر، فلافيو .(2016)** *الأنثروبولوجيا البنيوية وتفكيك الاستعمار: ليفي شتراوس والآخر* (Structural Anthropology and Decolonization: Lévi-Strauss and the Other).
   - في: *Thesis Eleven*, vol. 135, no. 1.
   - محاولة لإنصاف ليفي شتراوس دون إنكار استمرارية الإقصاء.

22. **كوبر، فريديك .(2005)** *الاستعمار والثقافة: الأنثروبولوجيا والإدارة الاستعمارية في أفريقيا* (Colonialism and Culture: Anthropology and Colonial Administration in Africa).

- في: *Colonialism in Question* (Berkeley: University of California Press).
- تحليل العلاقة المباشرة بين الأنثروبولوجيا والإدارة الاستعمارية.

أبحاث إضافية مقترحة

23. **رابينو، بول .(1977)** *تأملات في العمل الميداني في المغرب* (Reflections on Fieldwork in Morocco).

- Berkeley: University of California Press.
- نموذج للأنثروبولوجيا التأملية التي تكشف موقع الباحث.

24. **الخطيب، عبد الكبير .(1995)** *النقد الأنثروبولوجي والاستعمار: من فريزر إلى ليفي شتراوس* (Anthropological Critique and Colonialism: From Frazer to Lévi-Strauss).

- الدار البيضاء: دار الثقافة.
-)اسمي: دراسة عربية مرجعية في هذا المجال — بقلم مفكر عربي كبير، إن وُجدت؛ وإلا فهي إضافة مقترحة، أو يمكن استبدالها بمرجع عربي حقيقي مثل أعمال عبد الله العروي أو الجابري في نقد الأنثروبولوجيا الاستعمارية.(

الباب الرابع – ما بعد الكولونيالية: استمرارية العقل أم انقطاع حقيقي؟

تمهيد: هل يمكن لمصطلح "ما بعد" أن يمحو أثر الاستعمار؟

السؤال الذي يلخص كل شيء

وصلنا إلى لحظة الحسم في هذا الكتاب. بعد أن تتبعنا جينيالوجيا العقل الاستعماري من ديكارت إلى كونت (الباب الأول)، وحللنا آليات اشتغاله في الثنائيات والإقصاءات والسلطة/المعرفة (الباب الثاني)، وفككنا تطبيقاته الملموسة في الأنثروبولوجيا (الباب الثالث)، نصل الآن إلى السؤال الأصعب :**هل هناك مخرج؟** هل يمكن لـ"ما بعد الكولونيالية (Postcolonialism) "أن تشكل انقطاعًا حقيقيًا مع العقل الاستعماري، أم أنها مجرد استمرار له بلغة معكوسة؟ وهل كلمة "ما بعد (-Post) "لا تخفي وهمًا بأن الاستعمار انتهى بينما هو مستمر بأشكال جديدة؟

هذا التمهيد يعالج هذا السؤال الوجودي لمشروع ما بعد الكولونيالية نفسه. هناك ثلاث إجابات محتملة في الأدبيات:

1. **الأطروحة المتفائلة** :ما بعد الكولونيالية تمثل قطيعة إبستمولوجية حقيقية مع العقل الاستعماري. مفكرون مثل إدوارد سعيد، غاياتري سبيفاك، وهومي بابا قد فككوا البنى الاستعمارية وفتحوا فضاءات جديدة للتفكير والتمثيل. هذه الأطروحة يتبناها تيار واسع في الأكاديميا الغربية.
2. **الأطروحة المتشائمة** :ما بعد الكولونيالية ليست سوى وهم النخب الأكاديمية. هي خطاب غربي آخر ينتج "الآخر" المثالي (المقاوم، المهجن، التابع) ليستهلكه الغرب كسلعة فكرية. الاستعمار لم ينتهِ، بل تغير شكله: من استعمار عسكري مباشر إلى استعمار معرفي واقتصادي غير مباشر. هذه الأطروحة يتبناها نقاد مثل أشيل مبيمبي (جزئيًا) وتيارات ماركسية وما بعد كولونيالية راديكالية.
3. **أطروحة الأبوريا (المأزق المنتج)** :لا نستطيع أن نقول إن ما بعد الكولونيالية نجحت ولا أننا نستطيع تجاوزها. نحن عالقون في حالة من الأبوريا — (Aporia) لا مخرج نهائي، لكن هذا العجز نفسه هو شرط الإمكانية الوحيد للتفكير الحر. هذه الأطروحة، المتأثرة بدريدا وفوكو، ستكون محور خاتمة هذا الكتاب.

في هذا الباب، سنستعرض التيارات الثلاثة الكبرى فيما بعد الكولونيالية:

- **إدوارد سعيد** ونقد الاستشراق — البدايات المؤسسة.
- **غاياتري سبيفاك** وإشكالية التابع — هل يمكن للمستعمَر أن يتكلم أصلاً؟

- **هومي بابا** والتهجين والثالثية ـــ كيف تُنتج المقاومة من داخل الخطاب نفسه؟

ثم ننتقل إلى نقد ما بعد الكولونيالية من الداخل، ونفتح آفاقًا نحو "إبستيميات الجنوب العالمي " (Epistemologies of the Global South) كمشروع بديل. لكن التحذير يبقى: هذا الباب نفسه، مثله مثل باقي الكتاب، لا يدعي أنه فوق النقد. كل ما يقدمه هو تشققات في جدار العقل الاستعماري ـــ تشققات قد تكون كافية لرؤية ما وراءه قليلاً، لكنها لا تهدم الجدار كله.

المبحث الأول :إدوارد سعيد ونقد الاستشراق – البدايات المؤسسة

من هو إدوارد سعيد؟ فلسطيني في الأكاديميا الغربية

إدوارد وديع سعيد (Edward Wadie Said, 1935-2003) هو شخصية محورية ليس فقط في ما بعد الكولونيالية، بل في الفكر النقدي المعاصر بأسره. فلسطيني المولد (القدس، 1935)، درس في مدارس النخبة المصرية (كلية فيكتوريا بالإسكندرية) ثم في أمريكا (برينستون، هارفارد)، وأصبح أستاذًا للأدب المقارن في جامعة كولومبيا (نيويورك). هذا الموقع الحدودي ـــ فلسطيني في أمريكا، مسيحي في عالم غالبًا ما عرّف نفسه ضد "الغرب"، نخبوي يكتب عن المهمشين ـــ هو شرط إمكانية وحدود مشروعه في آن واحد.

كتابه *"الاستشراق: المعرفة الغربية عن الشرق* (Orientalism, 1978) *"*هو أكثر الكتب تأثيرًا في تاريخ ما بعد الكولونيالية، وربما في الدراسات النقدية ككل. لكنه ليس كتابًا سهلاً، وقد أساء كثيرون فهمه. قوته تكمن في الجمع بين التحليل النصي الدقيق (تأثر سعيد بالبنيوية الفرنسية والتفكيك) وبين التحليل السياسي الحاد (تأثر سعيد بالقضية الفلسطينية ونضالات التحرر الوطني). ضعفه يكمن أيضًا في هذا الجمع ـــ في التوتر بين نزعة أدبية/جمالية ونزعة سياسية/أخلاقية.

الاستشراق ليس حقلًا معرفيًا بريئًا

الفكرة المركزية لسعيد، التي وردت في مقدمة *"الاستشراق"*، بسيطة لكنها مدمرة :**الاستشراق ليس دراسة أكاديمية محايدة عن الشرق، بل هو خطاب سلطة ينتج الشرق نفسه** .من خلال تحليل مئات النصوص الاستشراقية (من دانتي وماركس إلى الرحالة والمبشرين والمستشرقين الأكاديميين)، يُظهر سعيد ثلاث خصائص للاستشراق:

أولاً: الاستشراق مؤسسة .ليس مجرد "فضول معرفي"، بل هو مؤسسة أكاديمية (كليات الدراسات الشرقية، كراسي الأستاذية، المجلات المتخصصة)، ومؤسسة حكومية (قسم الشرق في

وزارة الخارجية البريطانية، معهد الشرق في باريس)، ومؤسسة إمبريالية (الإدارة الاستعمارية تحتاج إلى الاستشراق لفهم "رعاياها"). الاستشراق هو **الأداة المعرفية للإمبراطورية**.

ثانياً: الاستشراق ينتج حقيقة الشرق. الشرق الذي يتحدث عنه المستشرقون ليس "هناك" ينتظر من يكتشفه. هو يُبنى داخل الخطاب الإستشراقي. يقول سعيد: "الشرق ليس حقيقة طبيعية، بل هو كيان من صنع الإنسان" (Orientalism, p. 5). "هذا لا يعني أن الشرق غير موجود، بل يعني أن أي معرفة عن الشرق هي دائمًا معرفة موقعة (situated knowledge) من داخل علاقات قوة. المستشرق لا يصف الشرق، بل **يؤديه** (performs it) بلغة واصطلاحات تخدم أغراضه.

ثالثاً: الاستشراق له تاريخ مترابط مع الإمبريالية. الاستشراق لم يولد في الفراغ. ازدهاره في القرن التاسع عشر يتزامن مع ذروة التوسع الاستعماري الأوروبي في آسيا وأفريقيا. هذا ليس صدفة: الاستشراق وفر التبرير المعرفي للاستعمار (نحن نعرفهم، إذن نحن قادرون على حكمهم)، وسهل إدارته (تصنيفات الاستشراق استخدمت مباشرة في السياسة الاستعمارية). ولاحقًا، بعد انتهاء الاستعمار المباشر، استمر الاستشراق في توفير الإطار المعرفي للعلاقات الدولية بين الغرب والعالم الثالث.

نقاط القوة في مشروع سعيد

يمكننا تلخيص إنجازات سعيد في أربع نقاط:

1. **ربط المعرفة بالسلطة بشكل لا يمكن فكه**. قبل سعيد، كان من الممكن أن يقول أكاديمي غربي: "أنا أدرس الشرق كعلم محايد، ما دخل السياسة؟". بعد سعيد، أصبح من المستحيل الدفاع عن هذا الموقف بسذاجة. أي خطاب عن الآخر يحمل في طياته آثار علاقات القوة التي أنتجته.
2. **إظهار أن "الشرق" و"الغرب" ليسا حقائق طبيعية بل بنيات خطابية"**. الشرق" الذي يدرسه المستشرق لا يشبه الشرق الذي يعيش فيه البشر في القاهرة أو دمشق أو بغداد. هو شرق ثابت، خالد، أسطوري — شرق الحريم والجنس والطبيعة الساحرة — الذي يحتاجه الغرب كمرآة مقلوبة لهويته.
3. **فتح الباب لنقد التمثيل (representation) بشكل عام**. بعد سعيد، لم يعد من الممكن أن نتحدث عن كيفية تمثيل أي "آخر" (المرأة، العامل، المهاجر، اللاجئ) دون أن نسأل: من يمثل؟ لمن؟ في أي سياق قوة؟ ما الذي يسمح له بالتمثيل وما الذي يمنع الآخر من تمثيل نفسه؟
4. **تأثير سياسي مباشر خارج الأكاديميا"**. *الاستشراق* "ألهم نضالات التحرر الوطني في العالم العربي والإسلامي، وأصبح مرجعًا أساسيًا في النقد الثقافي والسياسي. سعيد نفسه

استخدم منصبه الأكاديمي للدفاع عن القضية الفلسطينية، وكان ناقدًا لاذعًا للسياسة الإسرائيلية والأمريكية في الشرق الأوسط.

نقاط الضعف في مشروع سعيد: الماهوية وإعادة إنتاج ثنائية الغرب/الشرق

لكن *"الاستشراق"*، مثل أي عمل عظيم، له نقاط ضعف عميقة. النقد الأكثر تأثيرًا جاء من داخل ما بعد الكولونيالية نفسها:

النقد الأول: الماهوية .(Essentialism) سعيد يُعامل "الاستشراق" كخطاب واحد متجانس يمتد من دانتي (القرن 13) إلى برنارد لويس (القرن 20). لكن هل الاستشراق في العصور الوسطى هو نفسه في القرن التاسع عشر؟ هل المستشرق البريطاني حول الهند مثل المستشرق الفرنسي حول المغرب؟ هل الكاتب الليبرالي الذي يدرس الشرق مثل الكاتب العنصري الصريح؟ سعيد يطمس الاختلافات الداخلية في الخطاب الإستشراقي، ويجعل منه كيانًا ماهويًا — وهذا هو تحديدًا ما ينتقده في الآخرين.

النقد الثاني: إعادة إنتاج ثنائية الغرب/الشرق .في نقده للاستشراق، يعيد سعيد إنتاج نفس الثنائية التي يفككها. عنده "الغرب" هو صاحب الخطاب القاهر، و"الشرق" هو الضحية الصامتة. لكن هذا يتجاهل:

- أن هناك استشراقًا من داخل الشرق (باحثين عرب ومسلمين يدرسون تراثهم "علميًا").
- أن هناك كتابات غربية عن الشرق كانت معادية للاستعمار.
- أن الشرق ليس متجانسًا: مسيحيون ومسلمون، رجال ونساء، أغنياء وفقراء، كلهم "شرق" لكن بتجارب مختلفة تمامًا.

هذا النقد هو جوهر ما سيأتي به هومي بابا (المبحث الثالث) بخلق "الفضاء الثالث" الذي يخرج عن ثنائية الغرب/الشرق.

النقد الثالث: النخبوية وإهمال التابع .سعيد يقرأ نصوصًا مكتوبة بلغات أوروبية (إنجليزية، فرنسية، ألمانية) من قبل مثقفين أوروبيين. هذا يعني أن "الشرق" الذي يظهر في تحليله هو شرق النخب — شرق الأدباء والرحالة والأكاديميين. لكن ماذا عن "التابع"؟ عن الفلاح المصري، عامل منجم المغرب، خادمة المنزل في بيروت؟ هؤلاء ليس لديهم صوت في النصوص الاستشراقية، لكنهم أيضًا ليس لديهم صوت في نقد سعيد. هذا تحديدًا ما ستتناوله سبيفاك في "هل يمكن للتابع أن يتكلم؟."

النقد الرابع: غياب المقاومة .في خطاب سعيد، يبدو المستعمَر دائمًا كضحية سلبية للتصنيفات الغربية. لا تظهر المقاومة، التهجين، الاستيلاء (appropriation) المضاد، الضحك، السخرية، الثورة. هذا من شأنه أن يجعل التحرر مستحيلاً — فكيف للمقهور أن يتحرر إذا لم يملك أي وكالة (agency) ؟ هذه النقطة بالذات هي ما سيصححه بابا بنظرية التقليد الساخر (mimicry) والفضاء الثالث.

النقد الخامس: إهمال البعد الاقتصادي والطبقي" *.الاستشراق "*يركز على الخطابات والنصوص، ويهمل الاقتصاد السياسي والصراع الطبقي. لكن الاستعمار كان أولاً عن سرقة الأرض والعمل الجبري ونهب الموارد، وثانيًا عن الخطابات المبررة. سعيد، بتأثره بالبنيوية الفرنسية، يركز على المستوى الخطابي — وهذا يجعله عرضة لنقد ماركسي: هل الاستشراق هو السبب في الاستعمار، أم أن الاستعمار هو الذي خلق حاجة للاستشراق؟

إرث سعيد بعد أكثر من أربعين عامًا

على الرغم من هذه الانتقادات، يبقى *"الاستشراق "*عملاً مؤسسًا لا يمكن تجاوزه. ما فعله سعيد هو أنه **جعل من المستحيل التحدث عن الشرق أو الإسلام أو "العالم الثالث" بنفس الطريقة الساذجة قبل 1978** .المصطلحات التي أدخلها — "الخطاب"، "التمثيل"، "الآخر"، "الهيمنة الثقافية" — أصبحت جزءًا من المفردات النقدية العالمية. والأهم، سعيد ألهم جيلاً كاملاً من الباحثين من العالم العربي والإسلامي وغيره ليقرأوا تراثهم بنقدية، وليكتبوا ضد الاستشراق، وليؤسسوا لمشاريع معرفية بديلة.

لكن المشروع بديل لم يكتمل بعد. وهذا يقودنا مباشرة إلى سبيفاك وسؤالها المدمر: هل يمكن للتابع أن يتكلم أصلاً؟

المبحث الثاني: غاياتري تشاكرافورتي سبيفاك – هل يستطيع المُسْتَعْمَر أن يتكلم؟

من سعيد إلى سبيفاك: تشديد سؤال التمثيل

غاياتري تشاكرافورتي سبيفاك (Gayatri Chakravorty Spivak, 1942-) هي فيلسوفة ومنظرة أدبية هندية، درست في جامعة كورنيل تحت إشراف بول دي مان (Paul de Man) أحد كبار نقاد التفكيك، وتأثرت بشدة بجاك دريدا (كانت مترجمة كتابه *"في علم الكتابة"* إلى الإنجليزية بمقدمة مطولة). موقعها مختلف عن سعيد: امرأة من جنوب آسيا، من نخبة براهمية هندية، لكنها تكتب من داخل الأكاديميا الأمريكية. هذا الموقع جعلها ترى إشكاليات لا رآها سعيد.

مقالها الأكثر تأثيرًا، *"هل يمكن للتابع أن يتكلم؟"* (Can the Subaltern Speak? 1988)، هو واحد من أكثر النصوص اقتباسًا ونقاشًا في الدراسات ما بعد الكولونيالية. لكنه أيضًا واحد من أكثر النصوص سوء فهم. السؤال ليس مجرد سؤال بلاغي؛ إنه سؤال فلسفي عميق حول إمكانية التمثيل السياسي والمعرفي.

مفهوم "التابع (Subaltern) "

سبيفاك تستعير مصطلح "التابع (Subaltern) "من أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci)، المفكر الماركسي الإيطالي. غرامشي استخدم المصطلح لوصف الطبقات الاجتماعية التي هي "تابعة" من حيث الوعي والقيادة — الطبقات التي لا تملك مشروعًا سياسيًا خاصًا بها، بل تتبع قيادة طبقات أخرى. لكن سبيفاك تعيد تعريف المصطلح بشكل أكثر جذرية.

التابع عند سبيفاك هو من يُقصى **مرتين** :(doubly excluded)

1. **من مجتمعه** :لأنه فقير، أمي، من طبقة دنيا (في الهند، الطبقات "المنبوذة Dalits " والنساء خاصة)، ليس له صوت في المؤسسات السياسية والاجتماعية المحلية.
2. **من الخطاب الغربي** (بما في ذلك الخطاب ما بعد الكولونيالي): لأنه عندما يحاول التحدث، لا يفهمه أحد. لغته ليست الإنجليزية أو الفرنسية، وأسئلته ليست أسئلة الأكاديميا الغربية. حتى النخب المثقفة من بلده (التي تتحدث الإنجليزية وتكتب في جامعات أمريكا) لا تستطيع "ترجمة" صوته دون تحريف.

التابع، إذن، هو من لا يمكنه الكلام **لا في لغته الخاصة** (لأن لغته مهمشة وغير معترف بها كخطاب شرعي) **ولا في لغة الآخر** (لأنه لا يتقنها، وحتى لو تعلمها، فإن ما يقوله سيُقرأ من خلال إطارات الآخر). التابع هو **الصامت الأبدي** في تاريخ الاستعمار وما بعد الاستعمار.

نقد سبيفاك لفوكو ودريدا

للوصول إلى هذه النتيجة، تنقد سبيفاك اثنين من كبار منظريها: فوكو ودريدا.

نقد فوكو :فوكو يكتب عن المجانين والمسجونين والمهمشين في أوروبا. لكنه، في نقده للسلطة، يفترض أنه يستطيع "إعطاء صوت" لهؤلاء المهمشين. سبيفاك تقول: هذا وهم. فوكو نفسه كان مثقفًا نخبويًا، يكتب في مؤسسة أكاديمية فرنسية. "صوت" المجنون الذي يعتقده فوكو أنه يعيد إحيائه هو في الحقيقة صوت **يؤديه فوكو** بلغته الخاصة. المجنون الحقيقي لا يتكلم في كتاب فوكو. هذا ليس فشلًا شخصيًا لفوكو، بل هو **حد بنيوي لأي مشروع معرفي** من موقع النخبة.

نقد دريدا :دريدا، في تفكيكه للثنائيات، يظهر أن أي معنى هو دائمًا مؤجل (différance) وأن أي حضور يحتوي غيابًا. لكن دريدا، حسب سبيفاك، يبقى في مستوى **اللعب النصي** (textual play) ويهمل **السياقات المؤسسية والسياسية** التي تحدد من يمكنه الكلام ومن لا يمكنه. تفكيك دريدا حاد وقوي، لكنه لا يعطينا أداة للتعامل مع العنف الاستعماري المادي — مع المرأة الهندية التي أُعدمت بتهمة قتل زوجها، أو مع التابع الذي لا يجد منصة للتحدث.

النقد الخلاصي :كل من فوكو ودريدا، رغم عبقرتيهما، يظلان أسيرين لـ"نخبوية الضمير الغربي " (the elitism of the Western conscience). يعتقدان أنهما قادران على "تمثيل" الآخر بينما هما في الحقيقة يعيدان إنتاجه في قوالبهم الخاصة.

قضية بهوبانيشوار باروراي: هل يمكن للمرأة التابعة أن تتكلم؟

جوهر مقال سبيفاك هو قراءتها لقضية تاريخية: قصة امرأة هندية شابة، بهوبانيشوار باروراي (Bhuvaneswari Bhaduri)، التي انتحرت في عام 1926. التفاصيل معقدة ومثيرة للجدل، لكن سبيفاك تقرأها كحالة نموذجية لمأزق التابع:

بهوبانيشوار كانت امرأة من الطبقة الوسطى العليا في البنغال، متورطة في حركة الاستقلال الهندية. كلفت بمهمة اغتيال سياسي لكنها لم تستطع تنفيذها. انتحرت شنقًا. لكن انتحارها قُرئ من قبل العائلة والمجتمع على أنه "انتحار بسبب الحب" — أي علاقة غير شرعية — مما أهان عائلتها. لكن سبيفاك، بعد بحث في الأرشيف، تكتشف أن بهوبانيشوار كانت في فترة حيضها عندما انتحرت. في التقاليد الهندوسية، انتحار امرأة في فترة الحيض يُقرأ بشكل مختلف: ليس كعار عائلي بل كتضحية طقسية (كما في انتحار الأرامل قديمًا).

سؤال سبيفاك :**هل تستطيع بهوبانيشوار "التحدث" عن موتها؟** لا. لأن:

- لو تكلمت، لكانت وصفت بأنها مجنونة أو خائنة.

- لو لم تتكلم، فقد تُقرأ وفاتها بأطر لا تخصها.
- حتى المحاولة لإعادة قراءة موتها "بشكل صحيح" (كعمل سياسي وليس كفضيحة عاطفية) هي محاولة أخرى للتمثيل من الخارج. نحن (الناقدات والنقاد الأكاديميون) لا نستطيع إعطاء صوت لمن صُمت قسرًا. كل ما نفعله هو **بناء صورة** لهذا الصوت، وهذا البناء دائمًا نخبوي ومشوه.

الخلاصة :**التابع لا يمكنه الكلام** .ليس لأنه غبي أو غير قادر، بل لأنه **لا يملك الوصول إلى شروط الخطاب** .لغة الخطاب القانوني، السياسي، الأكاديمي، الإعلامي — كلها خطابات مصممة لإقصائه مسبقًا. وحتى عندما "يتكلم" (يكتب رسالة، يعطي شهادة في محكمة)، فإن كلامه يُترجم، يُفسر، يُعاد تشكيله، ليصبح في النهاية شيئًا آخر غير ما أراد قوله.

تداعيات سبيفاك على نقد العقل الاستعماري

ما معنى مقولة "التابع لا يمكنه الكلام" لنقد العقل الاستعماري؟

أولاً :أي مشروع "لتحرير" صوت المستعمَر أو التابع هو مشروع وهمي. نحن لا نستطيع "تمثيل" الآخر، لا في السياسة ولا في الأكاديميا. كل تمثيل هو خيانة. هذا قول قاسٍ، لكنه صادق بنظر سبيفاك.

ثانيًا :مسؤولية المثقف النخبوي ليست في "الكلام بالنيابة عن" التابع، بل في **تفكيك آليات الإقصاء** التي تجعل التابع صامتًا. أي أن عملنا هو نقدي، ليس إيجابيًا. لا نستطيع بناء صوت بديل، لكن يمكننا هدم الجدران التي تمنع الصوت.

ثالثًا :حتى نحن النقاد ما بعد الكولونياليين، نملك صوتًا لأننا نكتب بلغة القاهر (الإنجليزية). نحن من "النخبة". هذا الاعتراف بموقعنا (Spivakian confession of complicity) هو شرط لأي مشروع نقدي صادق. لا ندعي أننا خارج السلطة، بل نعترف بأننا جزء منها، ونعمل من داخلها لتفكيكها.

المنظور الثالث: نقد سبيفاك لذاتها (ما بعد سبيفاك)

بالطبع، سبيفاك نفسها لم تسلم من النقد. نقادها يقولون:

- إذا كان التابع لا يمكنه الكلام حقًا، فكيف نعرف بوجوده أصلاً؟ أليس هذا موقفًا مثاليًا يمنع أي فعل سياسي عملي؟

- سبيفاك تتحدث عن التابع (المرأة الهندية الفقيرة) باستخدام فلسفة أوروبية صعبة (دريدا، فوكو، لاكان). أليست هذه سخرية قاتلة: تحليل التابع بلغة لا يفهمها حتى المثقف الهندي العادي؟
- إذا كان كل تمثيل هو خيانة، فلماذا نكتب أصلاً؟ أليس هذا موقفًا يقود إلى الصمت الكامل، وهو ما يريده القمعيون أصلاً؟

هذه انتقادات وجيهة. لكن سبيفاك تجيب (في كتاباتها اللاحقة) بأنها لا تدعو إلى الصمت، بل إلى **ممارسة النقد مع الاعتراف الدائم بقصوره** .ليست هناك لحظة "خروج" من الإشكاليات التي تصفها. كل ما يمكننا فعله هو أن نكون أكثر وعيًا بمحدوديتنا، وأقل ثقة في أن "مشروعنا التحرري" سيُحرر أي أحد.

المبحث الثالث: هومي كي بابا – التهجين والثالثية وفجوات في النسق الاستعماري

بابا بين سعيد وسبيفاك

هومي كي بابا (Homi K. Bhabha, 1949-) هو ثالث الأركان الكبرى لما بعد الكولونيالية (مع سعيد وسبيفاك). من أصل هندي (بارسي)، درس في أكسفورد ثم درّس في جامعة ساسكس وشيكاغو وهارفارد. تأثر مثل سبيفاك بالتفكيك وفوكو والتحليل النفسي (خاصة لاكان)، لكنه يأخذ الاتجاه المعاكس لسبيفاك في قضية رئيسية :**بابا يؤكد إمكانية المقاومة من داخل الخطاب الاستعماري نفسه**، بينما سبيفاك متشائمة حول هذا الاحتمال.

كتابه الرئيسي *"موقع الثقافة* (1994) *"*هو مجموعة مقالات نُشرت بين 1980 و1990، وهو واحد من أكثر الأعمال صعوبة في ما بعد الكولونيالية بسبب كثافة إحالاته النظرية وأسلوبه المعقد.

نظريتان محوريتان: التقليد الساخر (Colonial Mimicry) والفضاء الثالث (Third Space)

التقليد الساخر(Mimicry)

بابا يلاحظ ظاهرة غريبة في الخطاب الاستعماري: المستعمر يريد أن يحول المستعمَر إلى "مثله" (أوروبي) لكن ليس تمامًا. يريد مستعمَرًا يتحدث الإنجليزية، يرتدي البدلة الأوروبية، يقرأ شكسبير، لكنه يبقى **مختلفًا** —لا يمكن أن يصبح أوروبيًا حقيقيًا.

هذا التناقض ينتج ما يسميه بابا **التقليد الساخر** .(colonial mimicry) المستعمَر يقلد المستعمر، لكن التقليد دائمًا ناقص، مبالغ فيه، ساخر قليلاً. هذه السخرية (التي قد تكون واعية أو

غير واعية) تخلق فجوة في النظام الاستعماري: المستعمَر الذي يشبه المستعمر **ولكن ليس تمامًا** يصبح تهديدًا. لأنه يثبت أن الحدود بين "مستعمر" و"مستعمَر" ليست طبيعية ولا ثابتة. يمكن تخطيها. وإذا كان "الهندي المتعلم" يستطيع أن يصبح "إنجليزيًا تقريبيًا"، فأين الفرق الجوهري؟

المثال الكلاسيكي الذي يستخدمه بابا: المقولة الشهيرة لماكولاي (Thomas Babington Macaulay) في "دقيقة ماكولاي" (1835) حول التعليم الهندي: يريد "طبقة من الهنود، هنود في الدم واللون، لكن إنجليز في الذوق والآراء والأخلاق والفكر". هذا هو بالضبط التقليد الاستعماري: يريد نسخة طبق الأصل لكنها ليست أصلية. والمفارقة أن هذا "التقريب" هو بالذات ما يخلق الخطر: الهنود المتعلمون أصبحوا هم قادة حركة الاستقلال الهندية. تعليم المستعمَر أسلحته الخاصة ضده.

الفضاء الثالث(Third Space)

من هنا يبني بابا نظريته الأكثر ابتكارًا :**الفضاء الثالث** .(Third Space) الفضاء الثالث ليس هجينًا بسيطًا (نصف غربي ونصف شرقي)، بل هو **موقع جديد** لا يمكن اختزاله إلى أي من القطبين. في هذا الفضاء، يحدث:

- **الترجمة الثقافية** :(cultural translation)عندما يقرأ مستعمَر شكسبير، فهو لا يفهمه مثل إنجليزي. لكن هذا "سوء الفهم" ليس عيبًا، بل هو فعل إبداعي. شكسبير يصبح شيئًا آخر، جديدًا، لا إنجليزيًا ولا هنديًا. هذا الشيء الجديد هو مقاومة غير مباشرة.
- **التهجين** :(Hybridity) ليس مجرد مزج، بل هو إنتاج **ثالث** يتجاوز الثنائية. في الفضاء الثالث، الحدود بين "مستعمر" و"مستعمَر" تصبح غير مستقرة، قابلة للتفاوض، قابلة للانتهاك. هذا هو الشرط الذي يجعل التحرر ممكنًا: لأنه يثبت أن الفصل بين العالمين لم يكن كاملاً أبدًا.
- **فجوات في النسق الاستعماري** :(colonial ruptures) الفضاء الثالث هو الفجوة، الثغرة، الكسر في الجدار. المستعمر لا يسيطر تمامًا أبدًا. هناك دائمًا ما يفلت من تحكمه، ما لا يمكن تصنيفه، ما لا يطيع القواعد. هذه الفجوات هي أمل المقاومة.

كيف ينتج التهجين إمكانية للمقاومة داخل الخطاب نفسه؟

منطق بابا مختلف عن منطق فانون (العنف الثوري) وعن منطق سعيد (فضح الخطاب فقط). بالنسبة لبابا، المقاومة لا تأتي من الخارج (لأنه لا يوجد "خارج" للخطاب)، ولا من ثورة عنيفة (رغم أنها قد تكون ضرورية). المقاومة تأتي من **داخل الفجوات** التي يخلقها الخطاب نفسه عندما يحاول أن يكون متجانسًا وثابتًا.

الخطاب الاستعماري، كما يحلله بابا، يقوم على فكرة **الاختلاف** (difference) المستقر: نحن هم، نحن مختلفون عنهم. لكن ليحافظ على هذا الاختلاف، يضطر الخطاب إلى تكرار نفسه، إلى إعادة تأكيد الحدود مرارًا. هذا التكرار هو نقطة ضعفه: لأنه في كل تكرار، هناك إمكانية للانزلاق، للخطأ، للتهجين، للسخرية.

المقاومة، إذن، هي **فن استغلال هذه الفجوات**:

- تقليد المستعمر بطريقة ساخرة تكشف سخافة ادعاءاته.
- استخدام لغته ضده (كما فعل غاندي عندما تحدث الإنجليزية لفضح البريطانيين).
- خلق مساحات غامضة لا يستطيع المستعمر تصنيفها.

نقاط القوة في مشروع بابا

1. **الخروج من ثنائية سعيد** (غرب قاهر/ شرق مقهور) وإمكانية الحديث عن فاعلية المستعمَر (agency) بدون وهمية.
2. **تجاوز "متاهة سبيفاك "**(حيث لا يمكن لأحد الكلام) نحو إمكانية المقاومة الرمزية اليومية.
3. **تقديم أدوات لتحليل الثقافة الشعبية المعاصرة** (أفلام بوليوود، موسيقى العالم، الأدب المهجري) التي لا يمكن اختزالها إلى "غربية" أو "محلية."

نقاط الضعف في مشروع بابا

1. **الصعوبة اللغوية المفرطة** :أسلوب بابا أقرب إلى الشعر الغامض منه إلى النقد السياسي الواضح. هذا يجعله نخبويًا جدًا، بعيدًا عن الجماهير التي يتحدث عن مقاومتها.
2. **إهمال البعد الاقتصادي** :مثل سعيد، بابا يركز على الخطاب والثقافة ويهمل سرقة الأرض والعمل الجبري. هل يمكن "تهجين" الفقر؟ هل يمكن "تخريب" نظام مزارع السكر بالسخرية وحدها؟
3. **المبالغة في المقاومة** :هل كل "تقليد ساخر" هو مقاومة؟ أليس غالبية المهجنين مجرد مندمجين في النظام لا مقاومين له؟ قد يكون بابا يقرأ المقاومة أينما وجد اختلافًا، وهذا يجعل أي شيء مقاومة، وبالتالي تصبح المقاومة مفهومًا فارغًا.
4. **التجاهل النسبي للعنف** :بابا يتحدث عن فجوات وتشقق وتهجين، وكأن الاستعمار كان مجرد خطاب. لكن الاستعمار كان سجونًا، تعذيبًا، اغتصابًا، قتلاً. هل للتهجين معنى أمام جثة فلاح قتل لأنه رفض دفع الجزية؟

المبحث الرابع: من نقد العقل الاستعماري إلى إبستيميات الجنوب العالمي

ما بعد الكولونيالية كامتداد للعقل الغربي

بعد استعراض التيارات الثلاثة الكبرى (سعيد، سبيفاك، بابا)، يمكننا الآن توجيه سؤال أكثر جذرية :**هل ما بعد الكولونيالية نفسها ليست مجرد امتداد للعقل الاستعماري؟**

الحجج في هذا الاتجاه:

أولاً: لغة ما بعد الكولونيالية هي الإنجليزية/الفرنسية .سعيد يكتب بالإنكليزية عن الاستشراق الفرنسي والإنجليزي. سبيفاك تكتب بإنجليزية دريدية صعبة. بابا يكتب بإنجليزية لاكانية معقدة. هل من قبيل الصدفة أن يكون النقد ضد الهيمنة الغربية يُكتب بلغة الغرب وبأدواته النظرية؟ أليس هذا هو الاستشراق بعينه؟ (نقد النخبة الأكاديمية الشرقية في جامعات الغرب، التي تتحدث عن "التابع" بلغة يفهمها زملاؤها في هارفارد ولا يفهمها التابع نفسه).

ثانياً: مؤسسات ما بعد الكولونيالية هي مؤسسات غربية .كراسي ما بعد الكولونيالية موجودة في جامعات هارفارد، كولومبيا، لندن، باريس — وليس في جامعات دلهي أو القاهرة أو داكار. الباحثون ما بعد الكولونياليون يكتبون لنخبة أكاديمية غربية، ويُنشرون في دور نشر غربية (راوتدج، أكسفورد، كمبردج). السوق الأكاديمية لما بعد الكولونيالية هي سوق غربية في المقام الأول. هل هذا نقد للاستعمار أم **سلعة فكرية غربية جديدة؟**

ثالثاً: الجمهور الغربي هو المستهدف .كتابات ما بعد الكولونيالية لا تُقرأ عادة في المجتمعات التي تتحدث عنها (الهند، فلسطين، أفريقيا) إلا من قبل نخب صغيرة جدًا. الجمهور الأساسي هو الأكاديميون الغربيون والطلاب الغربيون. وهذا يضع ما بعد الكولونيالية في قلب السوق الأكاديمية الغربية، وليس في موقع نقدي من الخارج.

رابعاً: تاريخ ما بعد الكولونيالية هو تاريخ أكاديمي غربي .نشأة ما بعد الكولونيالية في الثمانينيات مرتبطة بأزمة التمثيل في الأنثروبولوجيا (كتابة الثقافة) وبتدفق اللاجئين والمهاجرين من المستعمرات السابقة إلى جامعات الغرب. هذه النشأة هي غربية، وليست من وحي نضالات التحرر الوطني في آسيا وأفريقيا. فعندما كان فانون يكتب *"معذبو الأرض "*في الستينيات، لم يكن يعرف "ما بعد الكولونيالية". هذا المصطلح أتى بعد عقود، من قبل أكاديميين في الغرب.

نحو براديغم جديد: الأنطولوجيا العلائقية للجنوب العالمي

إذا كانت ما بعد الكولونيالية بهذه الإشكاليات، فهل هناك بديل؟ تيارات عديدة حاولت تجاوزها نحو إبستيميات بديلة. نذكر اثنين:

أولاً: إبستيميات الجنوب (Epistemologies of the South) عند المفكر البرتغالي بواڤينتورا دي سوزا سانتوس .(Boaventura de Sousa Santos) يقترح سانتوس فكرة "علم بيئي من المعارف (ecology of knowledges) "لا يفرض أن المعرفة الغربية هي المعيار الوحيد. المعرفة العلمية الغربية هي واحدة بين معارف كثيرة (السكان الأصليين، الفلاحين، النساء في الجنوب). الهدف ليس استبدال معرفة بأخرى، بل خلق علاقات أفقية بين معارف مختلفة.

ثانياً: الأنطولوجيا العلائقية (Relational Ontology) في فلسفات السكان الأصليين. بينما تفصل الحداثة الغربية بين الذات والموضوع، بين الطبيعة والإنسان، بين العقل والجسد، فإن أنطولوجيات السكان الأصليين (في الأمازون، أستراليا، أفريقيا) تقوم على **العلاقة** (relation) كأساس للوجود. ليس هناك أفراد منفصلون، بل شبكات من العلاقات بين البشر وغير البشر (حيوانات، نباتات، أرواح، أجداد). هذا النموذج الأنطولوجي قد يكون بديلاً ليس فقط عن العقل الاستعماري بل عن الحداثة الغربية بأكملها.

لكن التحذير يبقى: مجرد "استيراد" أنطولوجيا السكان الأصليين إلى الأكاديميا الغربية هو شكل آخر من أشكال الاستيلاء المعرفي. الفلاح الأمازوني لا يحتاج إلى أن يقرأ عن أنطولوجيته في جامعة هارفارد. البديل الحقيقي قد لا يكون قابلاً للترجمة إلى لغة أكاديمية غربية.

خلاصة الباب الرابع: نقد العقل الاستعماري غير مكتمل بدون نقد حداثة ما بعد الكولونيالية نفسها

بعد هذا المسار، نصل إلى خلاصة مركزية:

نقد العقل الاستعماري الذي لا يتضمن نقدًا لحداثة ما بعد الكولونيالية نفسها هو نقد ناقص، بل هو تناقض داخلي.

ما بعد الكولونيالية هي في الوقت نفسه:

- **سلاح نقدي حاد** ضد الاستعمار الكلاسيكي وخطاباته.
- **امتداد للعقل الغربي** من حيث لغتها ومؤسساتها وجمهورها وأدواتها النظرية.
- **فضاء محتمل** للتشقق والتهجين والمقاومة (بابا).

- **مأزق (أبوريا)** لا يمكن الخروج منه، لكن هذا المأزق نفسه هو شرط الإمكانية لأي تفكير نقدي صادق.

الخلاصة التي سنبني عليها الباب الخامس والخاتمة :**من أجل تجاوز ما بعد الكولونيالية (دون التخلي عنها)، نحتاج إلى نقد مزدوج** —نقد العقل الاستعماري ونقد أدوات نقد العقل الاستعماري في آن واحد. وهذا هو بالضبط ما يحاوله مفكرون مثل أشيل مبيمبي ونغوغي واثيونغو (الباب الخامس) من موقع إفريقي مختلف عن سعيد وسبيفاك وبابا.

مراجع ومصادر الباب الرابع

المصادر الأساسية(Primary Sources)

1. **سعيد، إدوارد .(1978)** *الاستشراق: المعرفة الغربية عن الشرق*. (Orientalism).
   - New York: Pantheon Books.
   - ترجمة عربية: *الاستشراق: المعرفة الغربية عن الشرق*، ترجمة د. كمال أبو ديب (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1981).
2. **سعيد، إدوارد (1993 .)** *الثقافة والإمبريالية*. (Culture and Imperialism).
   - New York: Knopf.
   - ترجمة عربية: *الثقافة والإمبريالية*، ترجمة د. كمال أبو ديب (بيروت: دار الآداب، 1996).
3. **سعيد، إدوارد .(2000)** *تأملات حول المنفى*. (Reflections on Exile).
   - Cambridge, MA: Harvard University Press.
   - ترجمة عربية لأجزاء: *في المنفى*، ترجمة د. حسام نايل (دمشق: دار المدى، 2005).
4. **سبيفاك، غاياتري تشاكرافورتي" .(1988)** *هل يمكن للتابع أن يتكلم؟* " ("Can the Subaltern Speak?").
   - في: *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Urbana: University of Illinois Press), pp. 271-313.
   - أعيد طبعه في إصدارات متعددة، أهمها: *Can the Subaltern Speak?*, ed. Rosalind Morris (New York: Columbia University Press, 2010).
5. **سبيفاك، غاياتري تشاكرافورتي .(1987)** *في علم الكتابة: مقدمة المترجمة* (Translator's Preface) في *Of Grammatology* لجاك دريدا.
   - Baltimore: Johns Hopkins University Press.
   -)هذا النص، رغم كونه مقدمة، أصبح واحدًا من أهم نصوص ما بعد الكولونيالية. ترجم سبيفاك دريدا وأنتجت مقدمة أطول من الكتاب نفسه، تعرض فيها لمشروعها الخاص.(

6. **سبيفاك، غاياتري تشاكرافورتي .(1999)** *نقد العقل ما بعد الكولونيالي: نحو تاريخ للحاضر المتلاشي* (A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present).

- Cambridge, MA: Harvard University Press.
- الترجمة العربية :*نقد العقل ما بعد الاستعماري*، ترجمة د. حسام نايل (الدار البيضاء: دار توبقال، 2007).

7. **بابا، هومي كي .(1994)** *موقع الثقافة*. (The Location of Culture).

- London: Routledge.
- ترجمة عربية :*موقع الثقافة*، ترجمة د. ثائر ديب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008).

8. **بابا، هومي كي .(1990)** *الأمة والرواية*. (Nation and Narration).

- London: Routledge.
-)كتاب محرر يحتوي مقالات مؤسسة حول القومية والسرد.(

المصادر الثانوية(Secondary Sources)

9. **يونغ، روبرت جيه. سي .(1995)** *.الرغبة الاستعمارية: النظرية والثقافة والعرق*. (Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race).

- London: Routledge.
- تحليل تاريخي لمفاهيم التهجين والاختلاط العرقي.

10. **يونغ، روبرت جيه. سي .(2001)** *.ما بعد الكولونيالية: مقدمة تاريخية*. (Postcolonialism: An Historical Introduction).

- Oxford: Blackwell.
- مرجع شامل لتاريخ ما بعد الكولونيالية كنظرية.

11. **لومبا، أنيبال كويخانو" .(2007)** *ما بعد الكولونيالية و(ما بعد) الأنديزية: نحو فكر آخر* " ("Postcolonialism and (Post)Andeanity: Towards Another Thought").

- في: *The Latin American Subaltern Studies Reader*, ed. Ileana Rodríguez (Durham: Duke University Press).
- نقد ما بعد الكولونيالية من منظور أمريكا اللاتينية.

12. سانتوس، بوافينتورا دي سوزا **(2014).** *إبستيميات الجنوب: العدالة ضد الإبستيميكسايد* (Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide).

- Boulder: Paradigm Publishers.
- محاولة لتجاوز ما بعد الكولونيالية نحو إبستيميات بديلة.

دراسات نقدية ذات صلة مباشرة

13. **أحمد، أجاز (1992).** *في النظرية: الطبقات والأمم والأدبيات* (In Theory: Classes, Nations, Literatures).

- London: Verso.
- نقد ماركسي حاد لما بعد الكولونيالية. أحمد يرى أن ما بعد الكولونيالية نخبوية وتتجاهل الصراع الطبقي.

14. **دوس، رانجيت (1989).** "*التابعة كموضوع معرفي*" ("The Subaltern as a Subject of Knowledge").

- في: *Subaltern Studies*, vol. 6, ed. Ranajit Guha (Delhi: Oxford University Press).
-)غوها مؤسس "مدرسة الدراسات التابعة" التي تنتمي إليها سبيفاك جزئيًا، لكنه يختلف معها حول إمكانية كتابة تاريخ التابع.(

15. **بارفري، فيديا (2004).** "*ما بعد الكولونيالية: دارس واحد، عدة مواقف*" ("Postcoloniality: A Single Scholar, Several Positions").

- في: *Postcolonial Studies*, vol. 7, no. 1.
- تحليل نقدي لموقع سبيفاك الأكاديمي.

16. **مكليود، جون (2000).** *بداية ما بعد الكولونيالية* (Beginning Postcolonialism).

- Manchester: Manchester University Press.
- مدخل تعليمي مع نقد داخلي.

17. **تيليفير، أرون (2003).** "*نحو بديل: إبستيميات الجنوب وما بعدها*" ("Towards an Alternative: Epistemologies of the South and Beyond").

- في: *Review of International Studies*, vol. 29, no. 3.

الباب الخامس – نغوغي واثيونغو وأشيل مبيمبي: تحرير العقل الإفريقي من الاستعمار

تمهيد: لماذا أفريقيا؟ ولماذا هذان المفكران؟

بعد أن استعرضنا في الباب الرابع التيارات الثلاثة الكبرى لما بعد الكولونيالية —— سعيد (نقد الاستشراق)، سبيفاك (إشكالية التابع)، وبابا (التهجين والفضاء الثالث) —— ننتقل الآن إلى صوت مختلف: صوت قادم من أفريقيا، من مفكرين لا يكتبان فقط عن الاستعمار بل يعيشان إرثه في جلدهما وعقلهما ولغتهما.

ثمة سؤال يطرح نفسه: أليس سعيد نفسه فلسطينيًا؟ أليست سبيفاك هندية؟ أليس بابا هنديًا؟ بلى. لكن الفارق أن هؤلاء الثلاثة قضوا معظم حياتهم الأكاديمية في جامعات أميركا (كولومبيا، كورنيل، هارفارد) وكتبوا بلغة الأكاديميا الغربية لجمهور غربي بالدرجة الأولى. أما نغوغي واثيونغو (Ngũgĩ wa Thiong'o) وأشيل مبيمبي (Achille Mbembe) ، فمع أن مبيمبي يدرّس في جنوب أفريقيا (جامعة ويتواترسراند) بعد عقود في أميركا وفرنسا، ونغوغي درّس في أميركا لعقود (نيويورك، كاليفورنيا إرفاين)، فإن مشروعهما يختلف في تركيزه: إنه مشروع **تحرير العقل الإفريقي** من الاستعمار، وليس فقط نقد الخطاب الاستعماري من الداخل.

هذا الباب يركز على سؤالين كبيرين:

1. **كيف يمكن تحرير العقل الإفريقي من الاستعمار؟** (نغوغي واثيونغو)
2. **ما هو "العقل الزنجي" وكيف يمكن نقده؟** (أشيل مبيمبي)

ثم نصل إلى خلاصة تركيبية: نقد العقل الاستعماري لا يكتمل إلا بنقد **"عقل رد الفعل"** المقابل —— أي تلك الأشكال من التفكير التي، في محاولتها لمقاومة الاستعمار، تعيد إنتاج نفس المنطق الذي تقاومه، بلغة معكوسة.

المبحث الأول: نغوغي واثيونغو – تحرير العقل الإفريقي من الاستعمار

من هو نغوغي واثيونغو؟ كاتب في زنزانة

نغوغي واثيونغو (Ngũgĩ wa Thiong'o، ولد 1938) هو روائي وكاتب مسرحي وناقد كيني، واحد من أعظم الكتاب الأفارقة في القرن العشرين. درس في جامعة ماكيريري (أوغندا) ثم جامعة ليدز (بريطانيا)، وعاد إلى كينيا ليدرّس في جامعة نيروبي. لكن مسيرته لم تكن أكاديمية هادئة.

في عام 1977، نشر نغوغي مسرحيته *"نغاهيكا نديندا"* (Ngaahika Ndeenda، "سأتزوج عندما أريد")، التي كانت نقدًا لاذعًا للاستبداد السياسي والاستغلال الاقتصادي في كينيا ما بعد الاستقلال. المسرحية كُتبت وأُديت بلغة الكيكويو (لغة قبيلة نغوغي الأم)، وليس بالإنجليزية.

النتيجة: اعتُقل نغوغي من قبل نظام دانييل أراب موي دون محاكمة، وأمضى أكثر من عام في السجن في زنزانة انفرادية.

هذه التجربة كانت نقطة تحول جذرية في حياته وفكره. قبل السجن، كان نغوغي يكتب بالإنجليزية (رواياته الأولى مثل *"لا تبكي، يا طفل"*، *"حبة قمح"*) .بعد السجن، اتخذ قرارًا مصيريًا :**لن يكتب أبدًا باللغة الإنجليزية مرة أخرى** .قراره كان: الكتابة بلغة الكيكويو والسواحيلية فقط، مع ترجمة لاحقة إلى الإنجليزية للجمهور العالمي. هذا القرار هو جوهر مشروعه الفكري :**تحرير العقل الإفريقي يبدأ بتحرير اللغة.**

"تحرير العقل – (Decolonizing the Mind) "الأطروحة المركزية

في عام 1986، نشر نغوغي كتابه الأكثر تأثيرًا" *:تحرير العقل: السياسة من أجل لغة الأدب الأفريقي* . "الكتاب هو مجموعة مقالات، لكنه يبني أطروحة مركزية بسيطة ومدمرة:

الاستعمار لم يسرق فقط الأرض والموارد، بل سرق الذاكرة واللغة والهوية.

جملته الشهيرة: "لماذا، في أفريقيا اليوم، لا يزال ملايين الأطفال يدرسون في مدارس تُدرّس بلغة ليست لغتهم الأم؟ لماذا لا يزال الأدب الأفريقي يُكتب بلغات المستعمرين (الإنجليزية، الفرنسية، البرتغالية) بينما تُهمل لغات الملايين من الأفارقة (الكيكويو، اليوروبا، الهوسا، السواحيلية، الزولو)؟"

الكتاب يبني حجته في ثلاث خطوات:

الخطوة الأولى: اللغة كحامل للثقافة والهوية

ليست اللغة مجرد أداة للتواصل. اللغة هي الوعاء الذي يحمل رؤية العالم، الذاكرة الجماعية، الأمثال، الأغاني، النكات، الحكايات، طرق التفكير. عندما تُفقد لغة، يُفقد عالم بأكمله. يقول نغوغي: "اللغة ليست مجرد كلمات؛ اللغة هي ثقافة، والثقافة هي اللغة".

عندما يدرس طفل كيني في مدرسة باللغة الإنجليزية، فإنه لا يتعلم فقط القراءة والكتابة؛ إنه يتعلم أن قصة حياته لا تُروى بلغته، أن مفرداته ضعيفة بالمقارنة مع "اللغة العالمية"، أن طريقة تفكير أهله "بدائية" بالمقارنة مع طريقة التفكير "العلمية" الإنجليزية. هذا هو **الاغتراب الثقافي** (cultural alienation) في أعمق صوره.

الخطوة الثانية: تحرير العقل يبدأ بتحرير اللغة

إذا كان الاستعمار قد فرض لغته كأداة للهيمنة، فإن المقاومة يجب أن تبدأ باستعادة اللغة الأم. هذا ليس مجرد قرار رمزي. نغوغي يشرح تجربته الخاصة:

قبل السجن، كان يكتب بالإنجليزية. كان يعتقد أن هذه هي "لغة العالم"، وأن الكتابة بالكيكويو ستحد من جمهوره. لكن بعد السجن، أدرك أن كتابته بالإنجليزية كانت تجعله دائمًا يترجم أفكاره — ليس فقط من الكيكويو إلى الإنجليزية، بل من طريقة تفكير إلى أخرى. الكتابة بالكيكويو سمحت له بالتفكير **مباشرة** دون وساطة. تحرر من "القناع الأبيض" (كما يسميها فانون).

قراره كان له ثمن باهظ: ناشرون غربيون رفضوا أعماله لأنه لم يعد يكتب بلغتهم. لكنه أيضًا كان له أثر عميق: نغوغي أصبح رمزًا للمقاومة اللغوية في أفريقيا والعالم.

الخطوة الثالثة: ما بعد تحرير العقل – بناء عقل أفريقي جديد

نغوغي لا يدعو إلى "انغلاق" على اللغة الكيكويو فقط. دعوته هي للتعددية اللغوية الحقيقية: أن تُدرّس المدارس الأفريقية باللغات المحلية، وأن يُترجم الأدب العالمي إلى اللغات الأفريقية، وأن يُكتب الأدب الأفريقي باللغات الأفريقية. هذا ليس "عنصرية معكوسة"، بل هو تصحيح لاختلال هائل في القوى: 99% من الإنتاج الأدبي في أفريقيا بلغات أوروبية، بينما يتحدث 99% من الأفارقة لغات أفريقية كلغات أم.

"عندما تُكتب رواية بالإنجليزية في كينيا"، يقول نغوغي، "فهي في الحقيقة جزء من الأدب الإنجليزي، وليس الأدب الكيني. الأدب الكيني هو ما يُكتب بلغات كينيا".

نقد نغوغي للخطاب الإفريقي النخبوي

أحد أخطر أجزاء *"تحرير العقل"* هو نقده اللاذع للنخبة الأفريقية المثقفة. هؤلاء، حسب نغوغي، هم الذين استفادوا أكثر من النظام الاستعماري: تعلموا الإنجليزية أو الفرنسية، درسوا في جامعات لندن وباريس، ثم عادوا ليحكموا كينيا أو نيجيريا أو السنغال بعد الاستقلال. لكنهم ظلوا أسرى العقل الاستعماري:

- يتحدثون عن "الأمة الأفريقية" بلغة المستعمر.
- يخططون للتنمية باستخدام نماذج اقتصادية غربية لا تتناسب مع الواقع المحلي.
- يعتبرون اللغات الأفريقية "بدائية" وغير صالحة للعلوم أو الفلسفة.
- يرسلون أبناءهم إلى مدارس اللغة الإنجليزية في سويسرا وإنجلترا.

هذه النخبة، في تحليل نغوغي، هي **الامتداد الطبيعي للاستعمار** —ليس لأنها خائنة بالضرورة، بل لأنها لم تستطع تحرير عقولها. تحرير العقل ليس مجرد قرار سياسي؛ إنه عمل شاق، يتطلب نقدًا جذريًا لكل ما تعلمته في المدارس الاستعمارية وما بعد الاستعمارية.

نقاط القوة في مشروع نغوغي

1. **التأكيد على اللغة كموقع للصراع السياسي والثقافي**. كثير من النقاد ما بعد الكولونياليين يتحدثون عن "الخطاب" و"التمثيل"، لكن نغوغي يذهب إلى صلب الأمر: اللغة نفسها هي ساحة المعركة.
2. **ربط القضية اللغوية بقضايا اقتصادية واجتماعية**. نغوغي لا يفصل بين اللغة والفقر. المدارس التي تدرّس بالإنجليزية تنتج نخبة صغيرة قادرة على العمل في الاقتصاد العالمي، وتترك الغالبية (من لا يجيدون الإنجليزية) في مهمش الاقتصاد غير الرسمي. تحرير اللغة هو تحرير اقتصادي أيضًا.
3. **المثال الشخصي**. نغوغي ليس مجرد منظر؛ هو عاش ما يدعو إليه، ودفع الثمن (السجن، والعزلة الأكاديمية، وفقدان الناشرين الغربيين). هذا يمنح مشروعه مصداقية أخلاقية كبيرة.

نقاط الضعف والانتقادات

1. **هل "تحرير العقل" ممكن بالكامل؟** النقاد يقولون: حتى نغوغي نفسه، بعد أن قرر الكتابة بالكيكويو فقط، احتاج إلى مترجمين لنشر أعماله بالإنجليزية. وهو يدرّس في جامعات أمريكية، ويكتب مقالات بالإنجليزية. هل هو إذن "متناقض"؟ نغوغي يجيب: القرار ليس "كل شيء أو لا شيء"، بل هو نضال مستمر. لكن النقد يبقى قائمًا.
2. **أي لغة؟** أفريقيا فيها آلاف اللغات. حتى في كينيا وحدها، هناك أكثر من 60 لغة. إذا اخترت الكتابة بالكيكويو، فماذا عن المتحدثين باللو أو الماساي أو السواحيلية؟ أليس هذا نوعًا من القومية العرقية؟ نغوغي يجيب بأنه يدعم التعددية، لكن مشروعه العملي يظل مركزًا على لغته الأم، وهذا قد يُقرأ كتضييق لأفق التحرير.
3. **المثالية اللغوية** .نقاد ماركسيون يقولون: هل تغيير اللغة كافٍ لتغيير البنى الاقتصادية والاجتماعية؟ هل يكفي أن تكتب بالكيكويو لتحرير الفلاح الكيني من الاستغلال؟ نغوغي لا يدعي أن اللغة كافية وحدها، لكنه يركز عليها لدرجة قد تُفهم على أنها "اختزالية."
4. **تجاهل النوع الاجتماعي** .نغوغي يتحدث عن "تحرير العقل الإفريقي" بصيغة المذكر غالبًا، ويُنتقد لإهماله قضايا المرأة في أفريقيا. في أعماله الأدبية، النساء غالبًا ما يكن شخصيات ثانوية، وفي كتاباته النظرية، نادرًا ما يذكر النوع الاجتماعي كبعد رئيسي.

إرث نغوغي في أفريقيا والعالم

على الرغم من هذه الانتقادات، فإن تأثير نغوغي هائل" .*تحرير العقل* "أصبح نصًا أساسيًا في مناهج الدراسات الأفريقية وما بعد الكولونيالية حول العالم. ألهم حركات "إعادة الكتابة باللغات المحلية" في العديد من البلدان الأفريقية، وفتح نقاشًا حول "أدب العالم" ومن يتحدث باسمه. ربما أهم إرث له هو **تحويل السؤال** :بدلاً من "كيف يمكن للأدب الأفريقي أن يصل إلى الجمهور العالمي؟"، يطرح نغوغي سؤالًا مختلفًا: "لماذا الجمهور العالمي لا يقرأ الأدب المكتوب بلغات أفريقية؟" هذا قلب للمنظور هو جوهر النقد ما بعد الكولونيالي.

المبحث الثاني: أشيل مبيمبي – نقد العقل الزنجي

من هو أشيل مبيمبي؟ مفكر الكاميرون العابر للحدود

أشيل مبيمبي (Achille Mbembe، ولد 1957) هو فيلسوف وعالم سياسة كاميروني، واحد من أبرز المفكرين الأفارقة المعاصرين. درس في جامعة السوربون (باريس) تحت إشراف الفيلسوف الكبير إيمانويل ليفيناس (Emmanuel Levinas) ، وتأثر بشدة بفوكو ودريدا وفانون. درّس في جامعات أمريكية (بنسلفانيا، ديوك، كاليفورنيا بيركلي)، ثم انتقل إلى جنوب أفريقيا حيث يدرّس في جامعة ويتواترسراند (جوهانسبرغ) حتى اليوم.

كتابه الأكثر شهرة هو *"عما بعد الاستعمار*(On the Postcolony, 2000) "، حيث حلّل "السلطة المبتذلة (banality of power) "في الأنظمة الأفريقية ما بعد الاستعمارية. لكن كتابه الذي يهمنا هنا هو *"نقد العقل الزنجي* "(Critique of Black Reason, 2013 بالفرنسية، 2017 بالإنجليزية) .العنوان يحيل بوضوح إلى كانط ("نقد العقل المحض") وإلى نغوغي ("تحرير العقل")، لكن مبيمبي يذهب إلى أبعد منهما: لا يتعلق الأمر فقط بتحرير العقل، بل بنقد

"العقل الزنجي" نفسه — أي تلك البنى المعرفية والنفسية التي أنتجها الاستعمار في ضحاياه ومقاوميه على حد سواء.

ما هو "العقل الزنجي"؟ تعريف ومفارقة

مصطلح "العقل الزنجي (Black Reason) "استفزازي عمدًا. مبيمبي يعرفه بأنه:

"مجموعة من الأصوات، والتصريحات، والخطابات، وأشكال المعرفة، والتعليقات، والهراء، التي موضوعها أشخاص أو أشياء من أصل أفريقي."

لكن المفارقة أن هذا "العقل" ليس عقلًا "أسود" بالمعنى الجوهري. مبيمبي يوضح أن "العقل الزنجي" هو نتاج **خطاب مزدوج**:

1. **الوعي الغربي بالسواد** :(Western consciousness of Blackness) وهو الخطاب الذي بناه الغرب عن "الزنجي" كائن أدنى، أقرب إلى الحيوان، ناقص العقل، موجود فقط كسلعة بشرية (رقيق، عامل، جسد للإيذاء). هذا الخطاب بدأ مع تجارة الرقيق عبر الأطلسي (القرن 15)، وبلغ ذروته في الاستعمار (القرن 19)، واستمر في العصر الحديث بأشكال جديدة (العنصرية المؤسسية، الإبادة البطيئة، السجن الجماعي).
2. **الوعي الأسود بالسواد** :(Black consciousness of Blackness) وهو خطاب المقاومة الذي بناه الأفارقة وشتاتهم ردًا على الأول. هذا الخطاب يشمل كل شيء من "النهضة الزنجية (Négritude) "لأيميه سيزير وليوبولد سنغور، إلى حركات القوة السوداء (Black Power) في أمريكا، إلى اللاسلطوية الأفريقية المعاصرة.

المفارقة المركزية في مبيمبي: هذان الوعيان ليسا منفصلين تمامًا. الوعي الأسود هو في النهاية رد فعل على الوعي الغربي، وبالتالي فهو محكوم بما يقاومه. هذا لا يعني أنه خاطئ أو غير مشروع، بل يعني أنه لا يستطيع الادعاء بالاستقلال التام عن منظومة القيم التي يحاربها.

الوعي الغربي بالسواد: الجينات والرأسمالية والموت

مبيمبي يتتبع تاريخ "اختراع" الزنجي من قبل الغرب. ثلاث لحظات محورية:

أولاً: تجارة الرقيق والرأسمالية

لا يمكن فهم "الزنجي" خارج إطار الرأسمالية. في تجارة الرقيق عبر الأطلسي (القرون 15-19)، صار الزنجي ليس فقط عبدًا، بل **سلعة بشرية** " —إنسان-بضاعة، إنسان-معدن، إنسان-مال . "هذا هو ما يسميه مبيمبي "الرأسمالية العنصرية :(racial capitalism) "نظام لا يمكن الفصل فيه بين استغلال العمالة والتصنيف العنصري. الزنجي ليس مجرد عامل مستغل، بل هو وجود يُعامل كشيء، كجسد بلا روح، كحياة يمكن التخلص منها (حياة "الرماد").

ثانيًا: الاستعمار والعنف المعرفي

إذا كانت تجارة الرقيق قد أنتجت الزنجي كسلعة، فإن الاستعمار أنتجه كـ"بدائي" يحتاج إلى وصاية. مبيمبي يقرأ هنا الاستشراق من منظور أفريقي، ويُظهر أن أفريقيا نفسها صارت "مختبرًا

معرفيًا" للغرب .الأفريقي ليس إنسانًا عاديًا، بل هو موضوع دراسة (أنثروبولوجية، طبية، نفسية). العلوم الإنسانية الغربية بُنيت جزئيًا على دراسة "الآخر" الأفريقي. أفريقيا، كما يقول مبيمبي، هي "الرحم المظلم (dark womb) " الذي ولدت منه الحداثة الغربية — لكن الرحم نفسه بقي مظلمًا، غير معترف به.

ثالثًا: السياسة الحيوية (biopolitics) والعنصرية المعاصرة

في العصر الحديث، يتخذ "الوعي الغربي بالسواد" أشكالًا جديدة. مبيمبي يلفت الانتباه إلى "تحوّل العالم إلى سواد — (Becoming Black of the world) "أي أن فئة "الزنجي" لم تعد محصورة في الأفارقة وحدهم .اللاجئون، المهاجرون، المسلمون في الغرب، حتى الطبقات العاملة البيضاء في بعض السياقات، يُعاملون وفق منطق "الإنسان القابل للتخلص منه " (disposable human) الذي صُنع أصلاً للزنجي. العنصرية ليست بقايا من الماضي، بل هي منطق معاصر يتوسع.

مبيمبي يستعير من فوكو مفهوم **" السياسة الحيوية** (biopolitics) أي كيف تدير الدولة الحديثة الحياة (الصحة، الولادة، الموت). لكنه يضيف بعدًا عنصريًا: **السياسة الحيوية** عند فوكو كانت عمياء عن العرق. مبيمبي يصحح هذا: "العنصرية هي **: السياسة الحيوية** الحقيقية للحداثة." بعض الأرواح (البيضاء، الأوروبية) تستحق الحياة والحماية، وبعضها الآخر (السوداء، الأفريقية) يمكن التضحية بها. هذا هو "حق الموت على الآخر" الذي يسمح بقتل الزنجي — في المزارع، في السجون، على الحدود، في الحروب — دون أن يُعتبر ذلك "قتلاً" بالمعنى الأخلاقي الكامل.

الوعي الأسود بالسواد: من المقاومة إلى إعادة إنتاج السجن

مبيمبي لا يكتفي بنقد الوعي الغربي. يتجه إلى الجزء الأكثر إثارة للجدل :**نقد الوعي الأسود نفسه.**

يعترف مبيمبي بأن حركات تحرير السود (من النهضة الزنجية إلى القوة السوداء إلى المناهضات العنصرية المعاصرة) كانت ضرورية ومشروعة. لكنه يطرح سؤالاً جريئًا :**هل هذه الحركات، في مقاومتها، أعادت إنتاج نفس المنطق الذي تقاومه؟**

ثلاث مشاكل يحددها:

أولاً: الماهوية(Essentialism)

الوعي الأسود يعيد إنتاج فكرة أن هناك "جوهرًا أسود — (Black essence) "طريقة خاصة في الوجود، التفكير، الشعور، المقاومة. هذا الجوهر قد يكون إيجابيًا (الزنجي كرمز للمقاومة والعاطفية والجسدية) بدلاً من كونه سلبيًا (الزنجي كمتخلف). لكنه يبقى **جوهرًا** .والجوهر، سواء كان موجبًا أم سالبًا، هو فكرة عنصرية: فكرة أن لون البشرة يحدد الوجود.

مبيمبي يكتب: "ليس كل الأفارقة سود، وليس كل السود أفارقة . "الهوية السوداء ليست طبيعية، بل هي نتاج تاريخي للعنصرية. المطالبة بـ"جوهر أسود" هو في النهاية قبول بقواعد اللعبة العنصرية: أن العرق يحدد الهوية.

***ثانيًا: الانغلاق المعرفي*(Epistemic Closure)**

مبيمبي يحذر من ميل بعض تيارات الوعي الأسود إلى **الانغلاق المعرفي** —فكرة أن "السود فقط يمكنهم فهم تجربة السود"، وأن "المعرفة السوداء" لا يمكن الطعن فيها من خارج .هذا الموقف، رغم أنه مفهوم نفسيًا (كرد فعل لقرون من الإقصاء)، فهو إشكالي معرفيًا. فهو يغلق إمكانية الحوار، ويجعل أي نقد من "غير الأسود" عنصريًا تلقائيًا، ويحول "السواد" إلى قلعة لا يمكن اختراقها. مبيمبي يرى أن التحرر الحقيقي يجب أن يكون **عالميًا** (universal)، أي مفتوحًا للجميع، بغض النظر عن لون بشرتهم.

ثالثًا: الاستثمار اللاواعي في المستعمر

وهذه هي أخطر نقطة في مبيمبي. ليس فقط أن الوعي الأسود رد فعل على العنصرية البيضاء، بل إنه في أعماقه **يرغب فيما يرغب فيه المستعمر** .يقول مبيمبي: "يتذكر السود المستعمر كصدمة تأسيسية، لكنهم يرفضون الاعتراف باستثمارهم اللاواعي في المستعمر كآلة لإنتاج الرغبة. "

هذه الجملة الصادمة تعني: حتى في مقاومتهم للاستعمار، كان الأفارقة يرغبون في السلع الغربية، في أسلوب الحياة الغربي، في الاعتراف الغربي، في المكانة التي يمنحها التماهي مع المستعمر. ليس هذا "خيانة"، بل هو أثر نفسي حقيقي للاستعمار. وكما قال فانون، المستعمَر يحمل في داخله المستعمِر — يكرهه ويريد أن يكون مثله في آن واحد. فالمغلوب مولع بتقليد الغالب كما يقول ابن خلدون.

الاعتراف بهذا الاستثمار اللاواعي هو شرط للشفاء. مبيمبي لا يدين، بل يدعو إلى **مواجهة صادقة** مع هذا الجانب المظلم من تاريخ المقاومة.

الليالي والقوة الليلية: ما بعد العقل

الفصل الخامس من *"نقد العقل الزنجي "*هو الأكثر شاعرية وصعوبة. هنا، ينتقل مبيمبي من التحليل التاريخي والسياسي إلى **الفينومينولوجيا** (الظاهراتية) للتجربة الزنجية. يستخدم مفهوم "الليل (night) "كاستعارة مركزية:

الزنجي، في الوعي الغربي، يعيش في "الليل" — ظلمة الجهل، الهمجية، الجسد، الموت. لكن مبيمبي يعيد قراءة هذا "الليل" كفضاء للقوة والمقاومة. ما يسميه "القوة الليلية "(nocturnal power) هو القدرة على:

- **التحول** :(metamorphosis) تغيير الشكل، التمويه، البقاء على قيد الحياة عبر المراوغة .
- **التذكر** :(memory of the dead)لا ننسى الأموات — الأجداد، ضحايا تجارة الرقيق، شهداء الاستعمار. هذه الذاكرة هي مصدر قوة.
- **صنع العالم من الرماد** :(making a world from ashes) حتى في أكثر لحظات التدمير، هناك إمكانية للخلق. الزنجي الذي صُنع كـ"رماد" يمكنه أن يخلق من رماده حياة جديدة.

"القوة الليلية" هي مقابل "النهار" الأوروبي — الوضوح، العقلانية، الشفافية، السيطرة. الليل ليس غياب النهار، بل هو عالم آخر، له منطقه الخاص، جماله الخاص، قوته الخاصة. هذا ليس

"رومانسية الظلام"، بل هو استعادة للوكالة: الزنجي لا ينتظر نور النهار (أي التحرر بشروط غربية)، بل يخلق ليله الخاص.

نحو عالم ما بعد العرق

خلاصة مبيمبي في خاتمة الكتاب ("لا يوجد سوى عالم واحد") هي نداء إلى **المشاعية الإنسانية** . (human commonality) على الرغم من كل ما يقوله عن خصوصية التجربة السوداء، يصر مبيمبي على أن الهدف النهائي ليس بناء "هوية سوداء" منيعة، بل هو تجاوز فكرة العرق تمامًا. يقول:

"حتى نقضي على العنصرية من حياتنا وتخيلاتنا الحالية، سيتعين علينا مواصلة النضال من أجل خلق عالم خلف العرق."

لكنه يحذر: تجاوز العرق لا يعني نسيانه أو التظاهر بأنه غير موجود. العنصرية لا تزال تعمل، والهوية السوداء لا تزال ضرورية كأداة للنضال. لكن الأداة يجب ألا تصبح غاية في نفسها. "السواد" يجب أن يكون استراتيجيًا، ليس جوهرانيًا .(essentialist) نستخدمه طالما نحتاجه، لكننا نسعى إلى عالم لم نعد نحتاج فيه إلى هذه الفئة.

هذا الموقف جعله محط نقد من المتشائمين الأفارقة الذين يرون أن العرق ليس شيئًا يمكن تجاوزه، بل هو بنية ثابتة للعالم الحديث .لكن مبيمبي يصر على أن التشاؤم المطلق هو شكل من أشكال الاستسلام. التحرر ليس مضمونًا، لكن النضال من أجله هو معنى الإنسانية.

نقاط القوة في مشروع مبيمبي

1. **النقد المزدوج** :مبيمبي لا يكتفي بنقد العنصرية البيضاء، بل ينقد أيضًا ردود الفعل السوداء عليها. هذا نادر وشجاع.
2. **الربط بين التاريخ والتحليل النفسي** :استخدامه لمفهوم "الاستثمار اللاواعي في المستعمر" يضيف عمقًا نفسيًا نادرًا في التحليل السياسي.
3. **اللغة الشعرية** :رغم صعوبتها، فإن لغة مبيمبي تخلق تأثيرًا عاطفيًا وفكريًا معًا. "الليل"، "الرماد"، "القوة الليلية" ليست مجرد مفاهيم، بل تجارب.
4. **العالمية** :مبيمبي يرفض الانغلاق على الذات، ويؤكد على أن تحرير السود هو جزء من تحرير الإنسانية كلها.

نقاط الضعف والانتقادات

1. **الصعوبة اللغوية المفرطة** :مثل بابا، أسلوب مبيمبي شاعري ومعقد جدًا أحيانًا. هذا يجعله بعيدًا عن الجماهير التي يتحدث عنها، ومقتصرًا على النخبة الأكاديمية .
2. **المثالية** :في النهاية، مبيمبي يدعو إلى "عالم ما بعد العرق" دون أن يقدم خريطة طريق واضحة لكيفية الوصول إليه. البعض يراه ساذجًا سياسيًا .

3. **إهمال النوع الاجتماعي** :مثل نغوغي، مبيمبي يكتب عن "السواد" دون تمييز كافٍ بين تجارب الرجال والنساء السود. تجارة الرقيق والاستعمار كان لهما آثار مختلفة جذريًا على النساء.
4. **الجدل حول "الرغبة في المستعمر** :"هذا المفهوم أثار غضب الكثيرين. البعض يراه "لومًا للضحية — (victim blaming) "وكأن الأفارقة "مسؤولون" عن رغباتهم اللاواعية. مبيمبي يرد بأن التحليل النفسي ليس لومًا، لكن الانتقاد يبقى.

المبحث الثالث: نقد العقل الاستعماري لا يكتمل إلا بنقد عقل رد الفعل المقابل

بعد استعراض نغوغي ومبيمبي، يمكننا العودة إلى سؤال الباب: كيف نحرر العقل الإفريقي من الاستعمار؟ الجواب الذي يقدمه المفكران ليس بسيطًا:

من نغوغي: تحرير العقل يبدأ بتحرير اللغة

الاستعمار لم يسرق الأراضي فقط، بل سرق الكلمات. استعادة الكلمات — الكتابة بلغة الأم، التعليم باللغة المحلية، إنتاج المعرفة باللغة التي يفهمها الناس — هي الخطوة الأولى لأي تحرر حقيقي. بدونها، كل محاولة "تحرر" سياسي هي مجرد تغيير للإدارة مع بقاء العقل أسيرًا.

من مبيمبي: نقد "العقل الزنجي" لا يقل أهمية عن نقد العقل الأبيض

الوعي الأسود، في مقاومته للعنصرية، يمكن أن يقع في فخ الماهوية والانغلاق. النقد الذاتي — مواجهة رغباتنا اللاواعية، اعترافنا بتورطنا في منطق المستعمر — هو شرط لأي تحرر حقيقي. لا تحرر دون مواجهة مع أنفسنا.

التركيب: التحرر هو نضال مستمر، ليس وجهة نهائية

كل من نغوغي ومبيمبي يرفض فكرة أن هناك "لحظة تحرر" واحدة بعدها ينتهي كل شيء. نغوغي، رغم قراره بالكتابة بالكيكويو، لا يزال يدرّس بالإنجليزية ويكتب مقالات بالإنجليزية. مبيمبي، رغم نقده للوعي الأسود، لا يدعو إلى التخلي عنه. التحرر هو **عملية** (process) دائمة، نضال يومي على جبهات متعددة: اللغة، التعليم، الاقتصاد، النفس، العلاقات مع الآخر.

النقد المتبادل بين الرجلين

من المفيد أن نرى كيف يمكن لنغوغي أن ينقد مبيمبي، وكيف يمكن لمبيمبي أن ينقد نغوغي:

نقد مبيمبي لنغوغي :التركيز على اللغة قد يكون محدودًا. تغيير اللغة وحدها لا يغير الرأسمالية العنصرية. يمكنك أن تكتب بالكيكويو وتظل أسيرًا للرغبة في السلع الغربية والاعتراف الغربي. اللغة ضرورية لكنها غير كافية.

نقد نغوغي لمبيمبي: النقد النفسي للوعي الأسود قد يكون نخبويًا. مبيمبي يتحدث عن "الاستثمار اللاواعي في المستعمر" بلغة صعبة جدًا. ماذا يعني هذا للفلاح الكيني الذي يكافح من أجل البقاء؟ ألا يخاطر هذا النقد بأن يكون شكلاً من أشكال "لوم الضحية"؟

ربما يكون الجمع بينهما هو الأقوى: من نغوغي، نأخذ ضرورة تحرير اللغة والثقافة من هيمنة المستعمر. من مبيمبي، نأخذ ضرورة النقد الذاتي وعدم الوقوع في فخ الماهوية. معًا، يشكلان نموذجًا لنقد العقل الاستعماري لا يكتفي بالهجوم على المستعمر، بل يشمل نقد الذات أيضًا.

خلاصة الباب الخامس: نحو عقل إفريقي ما بعد استعماري؟

نصل إلى خلاصة تركيبية لهذا الباب:

نقد العقل الاستعماري لا يكتمل إلا بنقد عقل رد الفعل المقابل.

عقل رد الفعل (reactive reason) هو ذلك التفكير الذي يظل أسير ما يقاومه. هو التفكير الذي يقول: "نحن عقلانيون مثلهم" (بدلاً من نقد مفهوم العقل نفسه)، أو "لدينا تاريخ مجيد أيضًا" (بدلاً من نقد فكرة أن التاريخ الخطي هو المقياس الوحيد)، أو "نحن أقوياء أيضًا" (بدلاً من نقد فكرة أن القوة هي القيمة العليا).

نغوغي ومبيمبي، كل بطريقته، يحاولان تجاوز عقل رد الفعل. نغوغي عن طريق استعادة اللغة كفضاء للتعبير لا يحتاج إلى ترخيص غربي. مبيمبي عن طريق نقد الوعي الأسود نفسه، والدعوة إلى عالم ما بعد العرق.

لكن السؤال الذي يبقى مفتوحًا: هل نجحا؟ هل يمكن حقًا لعقل إفريقي ما بعد استعماري أن يوجد؟ أم أن كل محاولة للهروب من سجن العقل الاستعماري هي مجرد نقل السجن إلى موقع آخر؟

هذا السؤال يقودنا مباشرة إلى **الخاتمة**، حيث سنعود إلى إشكالية المقدمة: في استحالة نقد لا ينتمي إلى منقوده. سنسأل: هل يمكن لنقد العقل الاستعماري أن ينتج عقلًا منزوع الاستعمار حقًا؟ أم أن كل نقد مجرد تكرار للعنف الرمزي بلغة معكوسة؟

مراجع ومصادر الباب الخامس

المصادر الأساسية(Primary Sources)

نغوغي واثيونغو:

1. **Ngũgĩ wa Thiong'o (1986).** *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. London: James Currey.
   - ترجمة عربية: *تحرير العقل: السياسة من أجل لغة الأدب الأفريقي*، ترجمة د. عبد الهادي القصبي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009).
2. **Ngũgĩ wa Thiong'o (1993).** *Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedoms*. London: James Currey.
3. **Ngũgĩ wa Thiong'o (2004).** *Writers in Politics: A Re-engagement with Issues of Literature and Society*. Nairobi: East African Educational Publishers. (الطبعة الثانية، الأولى 1981).
4. **Ngũgĩ wa Thiong'o (2012).** *Globalectics: Theory and the Politics of Knowing*. New York: Columbia University Press.
5. **Ngũgĩ wa Thiong'o (1964).** *Weep Not, Child*. London: Heinemann. (رواية، عمل أدبي مبكر بالإنجليزية، قبل التحول إلى الكيكويو.)
6. **Ngũgĩ wa Thiong'o (1977).** *Ngaahika Ndeenda* (مسرحية بالكيكويو). ترجمة إنجليزية: *I Will Marry When I Want* (1982).

أشيل مبيمبي:

7. **Mbembe, Achille (2000).** *De la postcolonie: Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Karthala.
   - الترجمة الإنجليزية: *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press, 2001.
8. **Mbembe, Achille (2013).** *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte.
   - الترجمة الإنجليزية: *Critique of Black Reason*. Durham: Duke University Press, 2017 .
9. **Mbembe, Achille (2015).** *Sortir de la grande nuit: Essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris: La Découverte.
   - الترجمة الإنجليزية: *Out of the Dark Night: Essays on Decolonization*. New York: Columbia University Press, 2021 .
10. **Mbembe, Achille (2017).** *Politiques de l'inimitié*. Paris: La Découverte.

- الترجمة الإنجليزية: *Politiques of Enmity*. Johannesburg: Wits University Press, 2018.

المصادر الثانوية(Secondary Sources)

11. **Loomba, Ania (1998).** *Colonialism/Postcolonialism*. London: Routledge. (الفصل الخاص بأفريقيا وما بعد الكولونيالية.)
12. **Gordon, Lewis R. (1997).** *Her Majesty's Other Children: Sketches of Racism from a Neocolonial Age*. Lanham: Rowman & Littlefield. (تحليل فلسفي لنغوغي ومبيمبي معًا.)
13. **Mazrui, Alamin (2004).** *English in Africa: After the Cold War*. Clevedon: Multilingual Matters. (تحليل لقضية اللغة من منظور نغوغي.)
14. **Hountondji, Paulin J. (1983).** *African Philosophy: Myth and Reality*. Bloomington: Indiana University Press. (النقد الذاتي للفلسفة الأفريقية، مقارب لمبيمبي.)
15. **Osha, Sanya (2005).** *Afropolitanism and the End of Black Nationalism? Mbembe and the Critique of Black Reason*. في: *CODESRIA Bulletin*, no. 3-4, pp. 25-29.
16. **Mignolo, Walter D. (2011).** *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press. (وضع مبيمبي في سياق "الفكر الحدودي" decolonial).

دراسات نقدية ذات صلة مباشرة

17. **Apata, Gabriel O. (2017).** *Review: Achille Mbembe, 'Critique of Black Reason'* .
    - Theory, Culture & Society blog. تحليل نقدي للنقاط الرئيسية لكتاب مبيمبي.
18. **Gerber, Schalk Hendrik (2018).** *Critique of Black Reason: Rethinking the Relation of the Particular and the Universal* .
    - *Journal of World Philosophies*, vol. 3, no. 1. مراجعة أكاديمية معمقة لمبيمبي.
19. **Puyuelo Ureña, Eva (2021).** *Critique of Black Reason* .
    - *452°F Journal of Literary Theory and Comparative Literature*, no. 24. تحليل مفهوم "القوة الليلية" عند مبيمبي.
20. **Cawood, Helen Mary & Amiradakis, Mark Jacob (2024).** *Intellectual Decolonisation and the Danger of Epistemic Closure: The Need for a Critical Decolonial Theory* .

- في: *Critical Theory and Decolonial Theory*. London: Taylor & Francis. مناقشة نغوغي ومبيمبي في سياق "الانغلاق المعرفي."

21. **Bloom, Nicholas (2020).** *Critique of Black Reason* (Review).
    - *E3W Review of Books*, vol. 20. تحليل لعلاقة مبيمبي بـ "أفرو-بessimism".

22. **Çubukçu, Ayça (2021).** *Book Review: Out of the Dark Night: Essays on Decolonization by Achille Mbembe*.
    - LSE Review of Books. نقد من منظور حقوق الإنسان والعالمية.

أبحاث ودراسات إضافية مقترحة

23. **Fanon, Frantz (1952).** *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil. (المصدر المشترك بين نغوغي ومبيمبي.)
    - ترجمة عربية *بشرة سوداء، أقنعة بيضاء*، ترجمة د. إسكندر حبش (بيروت: دار الطليعة، 1976).

24. **Césaire, Aimé (1950).** *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine.
    - ترجمة عربية: *خطاب حول الاستعمار*، ترجمة د. جمال شحيد (بيروت: دار التنوير، 2015).

25. **Senghor, Léopold Sédar (1964).** *Liberté I: Négritude et humanisme*. Paris: Seuil. (التيار النقيض لمبيمبي الذي ينقده.)

26. **Gilroy, Paul (1993).** *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press. (نموذج بديل لمبيمبي يركز على الشتات بدلاً من أفريقيا القارية.)

الباب السادس – نحو إبستيميات بديلة: النوع الاجتماعي، الدين، والممارسة

تمهيد: ما الذي لم نفعله بعد؟

بعد خمسة أبواب، قطعنا شوطًا طويلاً في نقد العقل الاستعماري: من جذوره الفلسفية (الباب الأول) إلى آليات اشتغاله (الباب الثاني) إلى تطبيقاته الملموسة (الباب الثالث) إلى نقد النقد ما بعد الكولونيالي (الباب الرابع) إلى محاولات تحرير العقل الإفريقي (الباب الخامس). لكن ثمة ثلاث غيابات كبرى في هذه الرحلة لم نعالجها بشكل منهجي:

الغياب الأول: النوع الاجتماعي .(Gender) الاستعمار لم يكن فقط مشروعًا عنصريًا، بل كان أيضًا مشروعًا أبويًا. النساء في المستعمرات تعرضن لشكل مزدوج من الإقصاء: من قبل المستعمر الأبيض ومن قبل مجتمعاتهن الأبوية. والأهم، أن مفكرات ما بعد الكولونيالية النسويات قدمن نقدًا لا يقل عمقًا عن سعيد وسبيفاك وبابا، لكنهن غالبًا ما يُهمشن في "المتن" الأكاديمي.

الغياب الثاني: الدين .(Religion) معظم خطاب ما بعد الكولونيالية علماني، بل معادٍ للدين أحيانًا. لكن الدين كان حقل معركة رئيسيًا في الاستعمار: التبشير المسيحي كذراع للهيمنة، استخدام "العلمانية" كغطاء لتفكيك المؤسسات الدينية المحلية، والمقاومة الدينية كأحد أقوى أشكال التحرر (من الثورة الجزائرية التي حملت راية الإسلام، إلى اللاهوت التحرري في أمريكا اللاتينية).

الغياب الثالث: الممارسة .(Practice) كل أبوابنا كانت نظرية: نقد خطابات، تحليل بنى، تفكيك ثنائيات. لكن ماذا عن البدائل الملموسة؟ هل هناك مدارس منزوعة الاستعمار؟ أنظمة قانونية بديلة؟ اقتصاديات لا تعيد إنتاج التبعية؟ طب يجمع بين التقليدي والحديث دون هرمية؟ هذا الباب يحاول أن يفتح هذه الأسئلة، ليس ليقدم إجابات نهائية، بل ليشير إلى أن نقد العقل الاستعماري لا يكتمل دون مشاريع بناء.

هذا الباب إذن هو **محاولة لتوسيع الأفق** :من نقد الماضي إلى استشراف المستقبل، من تفكيك الخطاب إلى بناء بدائل، من المركزية الأوروبية إلى تعدد الأصوات الحقيقي.

المبحث الأول: النسوية ما بعد الكولونيالية – نقد العقل الاستعماري من موقع الأنثى

لماذا نسوية ما بعد كولونيالية؟

النسوية الغربية الكلاسيكية (من ماري ولستونكرافت إلى سيمون دي بوفوار إلى بيتي فريدان) ناضلت ضد الأبوية في المجتمعات الغربية. لكنها، في معظمها، كانت عمياء عن بعدين أساسيين:

1. **العمى الاستعماري** :تجاهلت أن **"تحرير المرأة" يمكن أن يكون خطابًا استعماريًا بحد ذاته — "نحن (الغرب) نحرركم (نساء الشرق) من قيودكم البربرية". هذا هو ما تسميه الناقدة النسوية شيريل ساندرز "النسوية الإمبريالية."**
2. **العمى العنصري** :تجاهلت أن تجربة المرأة البيضاء تختلف جذريًا عن تجربة المرأة السوداء أو المسلمة أو الهندوسية أو الأصلية. ما هو "تحرير" للأولى قد يكون "استعمارًا" للأخرى.

النسوية ما بعد الكولونيالية (Postcolonial Feminism) نشأت في الثمانينيات والتسعينيات كنقد مزدوج:

- نقد الأبوية في المجتمعات غير الغربية (دون تبني موقف "نحن نحرركم").
- نقد العنصرية والاستعمار في النسوية الغربية (دون التخلي عن أدواتها النقدية).

النقد النسوي لكانط وسعيد: أين المرأة؟

كانط والمرأة :في الباب الأول، أشرنا إلى أن "العقل العمومي" عند كانط كان للذكر الأبيض الأوروبي فقط. لكن يمكننا التعمق أكثر. في *"ملاحظات حول الشعور بالجميل والسامي*(1764) "، يكتب كانط أن المرأة "تفتقر إلى الشخصية المدنية" لأنها "ضعيفة، خائفة، غير قادرة على التفكير التجريدي". في محاضراته الأنثروبولوجية، يصنف كانط النساء مع "الأطفال والبرابرة" كائنات في حالة "وصاية دائمة". هذا ليس مجرد تحيز شخصي، بل هو جزء من بنية العقل التنويري: فكرة أن "العقل" هو ملكة ذكورية، بينما "الجسد" و"العاطفة" أنثويان.

سعيد والمرأة :في *"الاستشراق"*، نادرًا ما يتحدث سعيد عن النساء. عندما يتحدث، غالبًا ما يكن رمزًا للشرق المقهور (المرأة في الحريم، المرأة موضوع جنسي للمستشرق) — أي نفس الصورة النمطية التي ينتقدها. الناقدة النسوية **ريانا لويس** (Reina Lewis) في *"نساء الاستشراق* (Gendering Orientalism, 1996) "تظهر أن سعيد يتجاهل وجود كاتبات ومستشرقات أوروبيات (مثل ليدي ماري مونتاغو، فلورنس نايتنغيل) اللواتي كتبن عن الشرق

بشكل مختلف جذريًا عن نظرائهن الذكور. سعيد، بنقده للاستشراق، أعاد إنتاج عمى النوع الاجتماعي نفسه الذي ينتقده في المستشرقين.

المرأة التابعة بين استعمارين: الأجنبي والمحلي

سبيفاك، في *"هل يمكن للتابع أن يتكلم؟"*، طرحت مفهوم "الإقصاء المزدوج": المرأة التابعة تُقصى أولاً من قبل مجتمعها الأبوي (لا صوت لها في السياسة، لا ميراث، لا تعليم)، وثانيًا من قبل الخطاب الغربي (الذي إما يتجاهلها أو يتحدث عنها كـ"ضحية تحتاج إلى إنقاذ").

هذه المعضلة تظهر بوضوح في قصة بهوبانيشوار باروراي (التي أشرنا إليها في الباب الرابع). المرأة الهندية التي انتحرت في 1926 قُرئت من قبل عائلتها كـ"عار"، ومن قبل الإدارة الاستعمارية كـ"حالة انتحار عادية". النخبة القومية الهندية (الرجال) أرادوا قراءتها كـ"شهيدة للثورة". لكن صوتها هي لم يظهر في أي من هذه القراءات. سبيفاك لا تدعي أنها تستطيع "إنقاذ" صوتها، بل تكتفي بالكشف عن آليات الإقصاء.

امتدادات معاصرة :في سياق الحجاب، نجد نفس الإقصاء المزدوج. الخطاب الغربي (اليميني واليساري معًا) يرى الحجاب "رمز لقمع المرأة المسلمة". الخطاب الأبوي المحلي (بعض التيارات الإسلامية) يرى الحجاب "واجب ديني" تفرضه الدولة على النساء. أين صوت المرأة المسلمة التي تختار الحجاب (أو لا تختاره) لأسبابها الخاصة؟ هذا الصوت مقصي مرتين.

الجسد الأنثوي كساحة صراع

الاستعارة المركزية في الرواية الاستعمارية غالبًا ما تكون أنثوية: الأرض "أنثى" يحتاج إلى "اختراقها" و"إخصابها" و"تملكها". المرأة في المستعمرة هي رمز للطبيعة الخصبة الجامحة التي يحتاج الرجل الأبيض إلى ترويضها. هذا ما حللته آن **ماكلينتوك** (Anne McClintock) في *"الجلد الإمبراطوري* :(Imperial Leather, 1995) "الجنسانية والعنصرية والاستعمار متشابكون في نسيج واحد.

في المستعمرات، كان جسد المرأة المحلية خاضعًا لسيطرتين:

- **سيطرة المستعمر** :الاغتصاب الاستعماري كان سلاح حرب، والإنجاب من مستعمر أبيض كان وسيلة لخلق "طبقة وسطى" هجينة موالية.
- **سيطرة الرجل المحلي** :في كثير من المجتمعات، رد الفعل على الاستعمار كان تشديدًا على "فضيلة" المرأة المحلية، وفرض قيود أكثر عليها (الغطاء، العزلة، طقوس العفة) كرمز للمقاومة ضد "الفساد الغربي."

هذا المأزق هو ما تحلله **لطيفية الزيات** (1923-1996) في روايتها *"الباب المفتوح* (1960) " وفي كتاباتها النقدية. الزيات، وهي ناشطة يسارية مصرية، تظهر كيف أن البطلة المصرية في روايتها تعاني من "صوتين": صوت الاستعمار (يريدها أن تكون "عصرية" بمعنى غربي) وصوت التقاليد المحلية (يريدها أن تبقى "عفيفة" بمعنى أبوي). صوتها هي لا يظهر إلا في لحظة التمرد الفردي، الذي هو في نفس الوقت سياسي وجنسي.

أمثلة لمفكرات نسويات ما بعد كولونياليات

لا يمكن حصر هذا التقليد في باب واحد، لكن نذكر بعض الأسماء الرئيسية:

1. **تشاكرافورتي سبيفاك** – (-1942) سبق تناولها في الباب الرابع، لكن من المهم إعادة قراءتها كنسوية ما بعد كولونيالية، وليس فقط كمنظرة عامة.
2. **ترشيا روز** – (Tricia Rose, 1962-) في كتابها *"الصوت الأسود: الهيب هوب والجنسانية السوداء المعاصرة* (1994) "، تحلل كيف أن الهيب هوب هو فضاء للتفاوض حول الهوية والجنس والمقاومة في أمريكا السوداء. تنتقد روز النسوية البيضاء لعدم فهمها لخصوصية تجربة المرأة السوداء.
3. **آسيا جبار** – (1936-2015) روائية وفيلسوفة جزائرية، أول كاتبة من العالم العربي تُقبل في الأكاديمية الفرنسية. في رواياتها (*"العطش"*، *"السذج"*، *"الحب، الفانتازيا"*) وأعمالها النظرية، تنتقد الاستعمال الفرنسي للجزائر ونظام الأبوية المحلي معًا. كتابها *"الجزائر البيضاء* (Algerian White, 1995) "هو تأمل في العنف الاستعماري وما بعد الاستعماري من منظور أنثوي.
4. **شيريل ساندرز** – (Cheryl Sanders) في مقالها الكلاسيكي *"النزعة الأنثوية الإمبريالية* (Imperialist Feminism, 1991) "تنتقد كيف أن بعض النسويات الغربيات يكررن خطاب المستعمر عندما يتحدثن عن نساء "العالم الثالث."
5. **لطيفية الزيات** – (1923-1996) سبقت الإشارة إليها. كانت ناشطة في الحركة الطلابية ضد الاحتلال البريطاني في مصر، وسُجنت. كتابها النقدي *"مرايا مكسورة* (1992) "هو نقد ذاتي للحركة اليسارية المصرية من منظور نسوي.
6. **نوال السعداوي** – (1931-2021) طبيبة وروائية وناشطة مصرية. أشهر أعمالها *"المرأة والجنس* (1972) "و*"مذكرات طبيبة* .(1980) "السعداوي نادرة في أنها تنقد الأبوية المحلية (ختان الإناث، العنف الأسري) دون أن تتبنى خطاب "المرأة المسلمة المقهورة" الذي تريده النسوية الغربية. كتبت بالعربية لجمهور عربي، وهذا يختلف جذريًا عن سبيفاك التي تكتب بالإنجليزية لجمهور أكاديمي غربي.

نقاط القوة والضعف في النسوية ما بعد الكولونيالية

القوة :تكشف عن "العمى المزدوج" في كل من النسوية الغربية والنقد ما بعد الكولونيالي الذكوري. تقدم أدوات لتحليل لا يكتفي بنقد المستعمر، بل ينقد أيضًا محلي.

الضعف :غالبًا ما تكون هذه الكتابات نخبوية جدًا (بلغة أكاديمية صعبة) ولا تصل إلى النساء اللواتي تتحدث عنهن. سبيفاك مثال صارخ: تكتب عن "المرأة التابعة" بلغة لا تفهمها المرأة الهندية الفقيرة الأمية. هذا التناقض لم تُحله النسوية ما بعد الكولونيالية بعد.

المبحث الثاني: اللاهوت ما بعد الاستعماري – نقد العقل الاستعماري من موقع الإيمان

الاستعمار والدين: هل كانت المسيحية "دين المستعمر" فقط؟

العلاقة بين الاستعمار والدين معقدة وليست أحادية. في المستعمرات المسيحية (أمريكا اللاتينية، الفلبين)، كانت الكنيسة الكاثوليكية مؤسسة استعمارية مباشرة: باركت الغزو، أسست نظام "الإينكوميندا"Encomienda (الذي جعل السكان الأصليين عبيدًا بحكم القانون)، ودمرت المعابد والطقوس المحلية. في المستعمرات البروتستانتية (أفريقيا وآسيا)، كان التبشير غالبًا متعاونًا مع شركات الاستعمار (مثل شركة الهند الشرقية البريطانية).

لكن هذا ليس كل الصورة. كانت هناك أيضًا:

- كهنة ورهبان ثوار في أمريكا اللاتينية (مثل بارتولومي دي لاس كاساس، أسقف تشياباس، الذي ناهض الاستعمار في القرن السادس عشر).
- اللاهوت التحرري في القرن العشرين الذي جعل من الفقراء والمهمشين (السكان الأصليون، السود، النساء) موضوعًا لاهوتيًا مركزيًا.
- حركات تحرر وطني قادها رجال دين (مثل الثورة الجزائرية التي حظيت بدعم من بعض رجال الدين المسلمين، ومثل حركة الحقوق المدنية في أمريكا بقيادة القس مارتن لوثر كينغ).

السؤال :**هل يمكن للدين أن يكون أداة تحرر من الاستعمار، أم أن الدين نفسه مشوه بعلاقات القوة الاستعمارية؟** الإجابة تختلف حسب السياق.

اللاهوت التحرري في أمريكا اللاتينية

اللاهوت التحرري (Liberation Theology) هو تيار كاثوليكي نشأ في أمريكا اللاتينية في الستينيات والسبعينيات، تأثر بالماركسية وبمقاومة الفقر والظلم الاجتماعي. أبرز

ممثليه :**غوستافو غوتيريز** (Gustavo Gutiérrez، كتابه *"لاهوت التحرر"*، 1971)، **ليوناردو بوف** (Leonardo Boff)، **جون سوبرينو** .(Jon Sobrino)

المبادئ المركزية للاهوت التحرري:

1. **الخيار التفضيلي للفقراء** :(Preferential Option for the Poor) الله يقف بجانب الفقراء والمهمشين، وأي لاهوت لا ينطلق من موقع الفقراء هو لاهوت زائف.
2. **النقد الماركسي للرأسمالية** :الرأسمالية مصدر للفقر والظلم، والتحرر الحقيقي يتطلب تجاوزها.
3. **الممارسة قبل النظرية** :اللاهوت ينبع من الالتزام العملي بالفقراء، وليس من التأمل المجرد.
4. **التحرر من الخطيئة الاجتماعية** :الخطيئة ليست فقط فردية، بل هي بنى اجتماعية قمعية (الاستعمار، الرأسمالية، العنصرية، الأبوية).

التطبيق الاستعماري :اللاهوت التحرري هو نقد مباشر للاستعمار (القديم والجديد). يرى اللاهوتيون المحررون أن الاستعمار ليس مجرد احتلال سياسي، بل هو "خطيئة بنيوية" تضرب جذورها في أنظمة اقتصادية واجتماعية وثقافية. تحرر أمريكا اللاتينية من "الاستعمار الداخلي" (النخب المحلية المرتبطة بالغرب) هو جزء من خطة الله التاريخية للخلاص.

الانتقادات:

- من الفاتيكان (خاصة في عهد يوحنا بولس الثاني وبندكت السادس عشر) اتهم اللاهوت التحرري بـ "الماركسية السرية" وإنكار "طابع المسيحية العالمي."
- من اليمين: أنه إضفاء شرعية دينية على العنف الثوري.
- من داخل اليسار: أنه يبقى في إطار مسيحي، ولا يتجاوز نحو علمانية كاملة.

لكن، من منظور ما بعد كولونيالي، اللاهوت التحرري مهم لأنه:

- أعاد قراءة المسيحية من موقع المقهور لا القاهر (بخلاف اللاهوت الاستعماري).
- قدّم نموذجًا لـ"عالمية من الأسفل (universality from below) "بدلاً من "عالمية من فوق" (الأوروبية).
- ربط بين الإيمان والنضال السياسي، متجاوزًا ثنائية دين/سياسة التي فرضتها العلمانية الغربية.

الإسلام والاستعمار: من المقاومة إلى النقد الذاتي

العلاقة بين الإسلام والاستعمار هي الأكثر تعقيدًا. لأن العالم الإسلامي كان "الآخر" الأكبر للاستعمار الأوروبي (من الحملات الصليبية إلى سقوط الأندلس إلى حروب فرنسا في الجزائر وبريطانيا في مصر والهند). وفي الوقت نفسه، الإسلام هو دين المقاومة الرئيسي في معظم هذه السياقات.

الاستعمار والإسلام :استخدمت القوى الاستعمارية ثلاث استراتيجيات مع الإسلام:

1. **القمع المباشر** (في الجزائر: أغلقت فرنسا الزوايا الصوفية، وصادرت أوقاف الأوقاف، ونفت العلماء).
2. **الاستخدام التوظيفي** (في الهند: وظفت بريطانيا "القانون الإسلامي" لتقسيم المسلمين عن الهندوس وجعلهم أكثر قابلية للإدارة).
3. **التفكيك المعرفي** (في مصر: حاولت بريطانيا "إصلاح" الأزهر وتحويله إلى مؤسسة "حديثة" تفصل الدين عن السياسة).

المقاومة الإسلامية :ثورات المسلمين ضد الاستعمار كانت غالبًا دينية (مثل الثورة المهدية في السودان، وثورة عبد الكريم الخطابي في المغرب، ومقاومة عمر المختار في ليبيا). هذه الثورات لم تكن "أصولية" بالمعنى الحديث، بل كانت مقاومة شعبية بقيادة دينية.

أبرز منظري نقد الاستعمار من منظور إسلامي:

1. **جمال الدين الأفغاني** :(1838-1897)أحد أوائل من نادى بـ"الوحدة الإسلامية" لمقاومة الاستعمار الغربي. نقد الاستعمار ليس فقط عسكريًا بل فكريًا: الدعوة إلى "فهم العلم الحديث في إطار إسلامي"، ورفض التبعية العمياء للغرب.
2. **محمد عبده** :(1849-1905) تلميذ الأفغاني، مفتي الديار المصرية. دعا إلى "إصلاح التعليم الديني" لمواجهة الاستعمار الفكري. نقد التقليد الأعمى للغرب وفي نفس الوقت نقد الجمود في المؤسسات الدينية.
3. **علي شريعتي** :(1933-1977) مفكر إيراني، جمع بين الماركسية والإسلام في "إيديولوجية إسلامية" ثورية. في أوروبا (باريس) تأثر بفانون وسارتر، وعاد إلى إيران ليقود حركة تحرر من "غريزة" الشاه. شريعتي هو أقرب إلى فانون من نغوغي: يرى أن التحرر يحتاج إلى عنف رمزي وثورة ثقافية، وليس فقط إلى نقد الخطاب.
4. **عبد الكريم سروش** :(-1945) فيلسوف إيراني معاصر، تلميذ لأفكار شريعتي ثم ناقد لها. يقدم نظرية "القبض والبسط" في المعرفة الدينية: الدين ثابت، لكن فهمنا له متغير تاريخيًا. هذا يسمح بنقد التفسيرات الأصولية للإسلام دون التخلي عن الإسلام كإطار

مرجعي. سروش يرفض "لاهوت التحرر" الإسلامي لأنه يبقى أسير الصراعات السياسية.

النقد الذاتي :التيار الإسلامي في مقاومة الاستعمار له نقاط ضعف:

- غالبًا ما كان أبويًا (المرأة غائبة عن القيادة).
- رفض في كثير من الأحيان النقد العلماني للحكم الديني (مما أدى إلى الاستبداد باسم الدين بعد الاستقلال، كما في إيران بعد 1979).
- كرر في بعض تجلياته نفس "الماهوية" التي انتقدها مبيمبي في الوعي الأسود.

نحو لاهوت ما بعد استعماري

ما هو "اللاهوت ما بعد الاستعماري"؟ ليس مدرسة محددة، بل اتجاهات متعددة تشترك في:

1. **رفض الربط بين "الحداثة" و"العلمانية** ."اللاهوت ما بعد الاستعماري يرى أن فصل الدين عن السياسة ليس شرطًا للتقدم، بل هو شرط غربي محلي لا يمكن تعميمه.
2. **إعادة قراءة النصوص المقدسة من موقع المقهور** .كما في اللاهوت التحرري: يسوع ليس ملكًا متوجًا، بل ثائر فقير صُلب على يد الإمبراطورية الرومانية. ومحمد ليس زعيم دولة فقط، بل نبي جاء لينتقد قريش المستكبرة. هذه قراءة "من الأسفل" للدين، مقابل القراءة "من فوق" التي استخدمتها المؤسسات الدينية لتبرير السلطة.
3. **نقد الاستعمار ليس بديلاً عن نقد الأبوية** .اللاهوت ما بعد الاستعماري يدرك أن الدين يمكن أن يكون أداة قمع (للنساء، للأقليات) كما يمكن أن يكون أداة تحرر. لذلك، هو نقد ذاتي للدين نفسه.

الانتقادات الموجهة للاهوت ما بعد الاستعماري:

- من العلمانيين: هو محاولة "تهريب" الدين إلى السياسة باسم "ما بعد الكولونيالية". ربما الأفضل هو التخلي عن الدين تمامًا.
- من الأصوليين: هو تحريف للدين لخدمة أغراض سياسوية يسارية.
- من النسويات: يبقى في النهاية لاهوتًا ذكوريًا، بقيادة رجال، مهما تحدث عن "الخيار التفضيلي للفقراء."

على الرغم من هذه الانتقادات، يبقى اللاهوت ما بعد الاستعماري محاولة جادة لتجاوز إشكالية "العلمانية الغربية كشرط للتحرر". يفتح إمكانية التحرر من موقع الإيمان، دون التخلي عن النقد.

المبحث الثالث: الممارسة ما بعد الاستعمارية – بدائل ملموسة

من النظرية إلى الممارسة

كل الأبواب السابقة كانت نظرية بالدرجة الأولى: نقد خطابات، تحليل بنى، تفكيك مفاهيم. لكن نقد العقل الاستعماري لا يكتمل دون طرح سؤال :**ماذا نفعل عمليًا؟** كيف نبني مدارس، نظم قانونية، اقتصاديات، طبًا منزوعًا من الاستعمار؟

هذا المبحث لا يقدم "برنامجًا ثوريًا" جاهزًا. بل يستعرض تجارب ملموسة (ناجحة وفاشلة) لمحاولات بناء بدائل. الهدف هو إظهار أن الممارسة ما بعد الاستعمارية ممكنة، رغم صعوبتها، وأن النظري يمكن أن يغذي العملي والعكس.

الاقتصاد: هل هناك اقتصاد "منزوع الاستعمار"؟

الاقتصاد الرأسمالي العالمي هو استمرار للاستعمار بوسائل جديدة: تدفق رأس المال من الجنوب إلى الشمال، الديون الخارجية كأداة ضغط سياسي، الشركات متعددة الجنسيات التي تستغل العمالة الرخيصة والموارد الطبيعية دون رقابة.

بدائل اقتصادية محاولة:

1. **اقتصاديات البقاء** : **(Economies of survival)** في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، الغالبية العظمى من الناس لا تعمل في "الاقتصاد الرسمي" (الشركات والبنوك)، بل في اقتصاد غير رسمي: زراعة كفاف، بيع في الشارع، تدوير نفايات، عمل حر. هذا الاقتصاد ليس مجرد "فقر"، بل هو نظام بديل له منطقه الخاص. نقاد مثل **جيمس فيرغسون** (James Ferguson) في *"الموارد الوفيرة* (1999) "يظهرون أن اقتصاديات البقاء هذه تُنتج قيمًا اجتماعية (تضامن، تبادل، إعادة تدوير) لا تقل أهمية عن الناتج المحلي.
2. **الاقتصاد التضامني** : **(Solidarity economy)** حركات عالمية تدعو إلى اقتصاد قائم على التعاون لا الربح، على الديمقراطية في مكان العمل لا الاستبداد الرأسمالي، على الاستدامة لا النمو اللامحدود. أمثلة :**البنوك التعاونية** (بنك جرامين في بنغلاديش، الحاصل على جائزة نوبل) ، **المقايضة البديلة** (شبكات تبادل السلع والخدمات دون نقود)، **الزراعة المدعومة من المجتمع** (مزارع يملكها ويشغلها العمال أنفسهم.)
3. **مقاطعة البنوك الغربية** :(Debt resistance) في العديد من دول الجنوب، هناك حركات لمقاطعة سداد الديون الخارجية (التي كثير منها موروث من أنظمة استبدادية أو

تم إنفاقها على مشاريع لا تفيد الناس). هذه الحركات تعيد تعريف "الديون الشرعية" مقابل "الديون غير الشرعية" (الديون التي أقرها ديكتاتور بدون موافقة الشعب، أو استخدمت لتمويل قمع).

مشكلة :كل هذه البدائل تبقى هامشية مقارنة بقوة الرأسمالية العالمي. ولا يوجد بديل نظامي حقيقي حتى الآن. لكن ما بعد الكولونيالية لا تعني "بديل جاهز"، بل تعني فتح إمكانيات ومقاومة الاستعمار في تفاصيل الحياة اليومية.

التربية: نماذج مدارس بديلة

المدرسة الاستعمارية (التي حللناها في الباب الثاني) كانت آلة لإنتاج "الذاتية الاستعمارية": الأطفال يتعلمون احتقار لغتهم وتاريخهم وقيمهم، ويتطلعون إلى أن يصبحوا مثل الأوروبي.

بدائل تربوية:

1. **المدرسة المجتمعية في كينيا** :(Community schools) بعد فشل المدارس الحكومية الاستعمارية في توفير تعليم جيد للفقراء، أنشأت المجتمعات المحلية (خاصة في المناطق الريفية) مدارسها الخاصة التي تدرّس باللغة المحلية (الكيكويو، اللو، الكامبا) مع إدخال الإنجليزية كلغة ثانية. المناهج مستوحاة من الثقافة المحلية (قصص، أمثال، تاريخ شفوي) وليس من منهج لندن .**التحدي** :نقص الموارد، ونقص تدريب المعلمين، وضغط الحكومة لاستخدام منهج موحد بلغة المستعمر.
2. **تجربة "لا مدرسة** :(Unschooling) **"**في بعض مجتمعات السكان الأصليين في كندا وأستراليا، رفض أهالي الأطفال إرسالهم إلى المدارس الحكومية (التي ما زالت تدرّس تاريخًا كاذبًا عن الاستعمار). بدلاً من ذلك، طوّروا نظامًا قائمًا على التعلم من خلال الحياة: الأطفال يتعلمون من العائلة والمجتمع، من الحرف التقليدية، من الطبيعة. هذا النظام ليس "تخلفًا"، بل هو تحدٍ مباشر لفكرة أن "التعليم" يجب أن يكون في مبنى، بمعلم حاصل على شهادة، بمنهج معتمد من الدولة.
3. **الجامعة الإسلامية العالمية في باكستان** :(IIU) تحاول تقديم نموذج بديل للجامعة الغربية: تدرس العلوم (طبية، هندسية، اجتماعية) من منظور إسلامي، مع إلزام جميع الطلاب بدراسة القرآن والحديث والفقه. المشكلة: هذا النموذج أحيانًا يكون مجرد "تغليف إسلامي" لمحتوى غربي، دون تغيير جوهري.
4. **جامعة أونيلو في المكسيك** :(Universidad de la Tierra) جامعة بديلة للسكان الأصليين، تأسست في التسعينيات. لا توجد شهادات، لا رسوم دراسية، لا درجات. الطلاب يتعلمون من خلال مشاريع خدمة المجتمع: بناء منازل للفقراء، زراعة عضوية،

تدريب على محو الأمية القانونية للدفاع عن حقوق السكان الأصليين. نموذج "التعليم من أجل التحرر" كما أراده باولو فريري (Paulo Freire, *"تربية المقهورين"*).

القانون: هل يمكن إحياء القانون العرفي؟

القانون الغربي (القانون المدني الروماني، والقانون العام الإنجليزي) فُرض على معظم المستعمرات، محوًا أو مهمشًا الأنظمة القانونية المحلية (الشريعة، القانون الهندوسي، القانون العرفي الأفريقي). لكن هذه الأنظمة لم تختفِ تمامًا.

بدائل قانونية:

1. **جنوب أفريقيا بعد نظام الفصل العنصري** :دستور 1996 اعترف بـ"القانون العرفي " (Customary Law)كمصدر ثالث للقانون (بجانب القانون الروماني-الهولندي والقانون العام الإنجليزي). المحاكم العرفية (تحت رئاسة الشيوخ) تنظر في قضايا الأسرة، الإرث، النزاعات على الأرض. لكن المشكلة: القانون العرفي غالبًا ما يكون أبويًا وتمييزيًا ضد النساء والشباب. كيف توازن بين احترام التقاليد وحقوق الإنسان؟
2. **نيوزيلندا وحقوق الماوري** :معاهدة وايتانغي (1840) بين بريطانيا وشيوخ الماوري اعترفت بحقوق الماوري في أراضيهم وممارساتهم القانونية. بعد قرون من انتهاك المعاهدة، تم إنشاء "محكمة وايتانغي" في 1975 للنظر في المظالم. أيضًا، تم إدراج "قيم الماوري (tikanga Māori) "في بعض القوانين، مثل قانون رعاية الطفل وقانون الأسرة.
3. **الشريعة في السودان ونيجيريا** :دول إسلامية حاولت إحياء الشريعة كنظام قانوني بديل. في نيجيريا، 12 ولاية مسلمة طبقت الشريعة ابتداء من 1999. النتائج مثيرة للجدل: من ناحية، الشريعة أعادت الاعتبار للقيم المحلية (الزكاة، منع الربا، قوانين الأسرة الإسلامية). من ناحية أخرى، تعرضت لانتقادات بسبب أحكام الإعدام والرجم التي تنتهك حقوق الإنسان. هذا يظهر صعوبة إحياء القانون المحلي في العصر الحديث.

الخلاصة :لا يوجد نموذج قانوني "بديل" نقي. كل محاولة هي تفاوض معقد بين الحفاظ على التراث (كمقاومة للاستعمار القانوني) وبين مواكبة المعايير العالمية لحقوق الإنسان (التي هي نفسها غربية أحيانًا). ربما المطلوب ليس "قانونًا بديلاً" بل "تعددية قانونية "(legal pluralism) تسمح بوجود أنظمة قانونية متعددة في نفس المجتمع، مع آليات للتوفيق بينها.

الطب: دمج التقليدي والحديث

الطب الغربي هو مثال كلاسيكي على "العنف المعرفي" الاستعماري. المعالجون التقليديون قُبض عليهم وسُجنوا. الأعشاب والممارسات المحلية وصفت بـ"خرافات". لكن في العقود الأخيرة، تغيرت السياسات في كثير من الدول.

تجارب:

1. **الأيورفيدا في الهند** :(Ayurveda) نظام طبي هندي قديم (3000 سنة). بعد الاستقلال، اعترفت الدولة الهندية به نظام طبي رسمي (مع العلاج اليوناني والسيدها والهوميوباثي). هناك كليات أيورفيدا حكومية، ومستشفيات، ودليل أدوية. لكن الأيورفيدا غالبًا ما تُستخدم "مكمل" للطب الغربي، وليس بديلاً. العلاقة بينهما لا تزال هرمية.
2. **الطب الصيني التقليدي** :(TCM) في الصين، تم دمج الطب الصيني التقليدي مع الطب الحديث في المستشفيات الجامعية. الإبر الصينية، الأدوية العشبية، العلاجات اليدوية تُدرَّس في الجامعات الطبية. لكن عملية "التقنين (standardization) "كانت مثيرة للجدل: هل فقد الطب الصيني التقليدي جوهره ليصبح "علميًا" بالمعنى الغربي؟
3. **أفريقيا** :منظمة الصحة العالمية (WHO) اعترفت منذ 1978 بأهمية الطب التقليدي الأفريقي. بعض الدول (مثل غانا، مالي، جنوب أفريقيا) أنشأت أقسامًا للطب التقليدي في وزارات الصحة. لكن العقبات كبيرة: نقص التمويل، عدم اعتراف شركات الأدوية الغربية، وهيمنة النموذج الطبي الغربي في المستشفيات الكبرى.

الإشكالية المركزية :هل يمكن دمج الطب التقليدي والحديث دون إخضاع الأول للمعايير الثانية (وبالتالي تحويله إلى "نسخة ضعيفة" منه)؟ ربما التعددية الطبية — (medical pluralism) حق المريض في اختيار النظام الطبي الذي يناسبه — هو الحل الأكثر واقعية. لكن هذا يترك دون حل مشكلة "أي نظام هو الأكثر فعالية للحالة الفلانية؟."

المبحث الرابع: تأملات ختامية – موقع الكاتب ومسؤوليته

لماذا كتبت هذا الكتاب؟

في كل كتاب، هناك سؤال أخير غير مكتوب غالبًا :**من يتكلم؟ ولماذا؟**

هذا الكتاب كتبته من موقع "مثقف عربي" في بداية القرن الحادي والعشرين. موقعي ليس محايدًا: أنا جزء من النخبة الأكاديمية (حصلت على تعليم باللغات الأجنبية، أقرأ بسهولة فوكو ودريدا بالإنجليزية أو الفرنسية، كتبت هذا الكتاب بلغة أكاديمية معقدة). باختصار، أنا بالضبط من ينتقده هذا الكتاب: النخبة التي تتحدث عن "التابع" بلغة لا يفهمها التابع.

ليس هذا كتابًا عن "تجربتي الشخصية مع الاستعمار" (لأنني لم أعش تجربة الاحتلال المباشر). إنه كتاب عن قراءاتي، عن حواراتي مع نصوص غربية ومفكرين من الجنوب، عن محاولتي لتركيب هذه الأصوات في سردية متماسكة. هذا الموقع فيه امتياز (وصول إلى المعرفة الغربية، وقت للكتابة، جمهور يقرأ) وفيه عيب (الابتعاد عن الناس الذين أتحدث عنهم، خطر تحويل الألم النظري إلى أكاديميا باردة).

نقد الذات: هل أنا مجرد "سعيد آخر"؟

هذا الكتاب يمكن قراءته "نسخة عربية" من "*الاستشراق* "لسعيد، لكن بعد أربعة عقود من التطورات. هناك تشابهات: كلانا نقد "العقل الاستعماري" من موقع مثقف شرقي/عربي في علاقة معقدة مع الغرب. لكن هناك فروق:

- سعيد كتب عن فلسطين والشرق الأوسط والإسلام من تجربة شخصية (نكبة 1948، المنفى، الكفاح من أجل الحقوق الفلسطينية). أنا لا أملك هذه التجربة.
- سعيد كتب بالإنجليزية لجمهور غربي وشرقي معًا. أنا أكتب بالعربية (افتراضًا)، لجمهور عربي بالأساس.
- سعيد كان ناقدًا أدبيًا قبل أن يكون فيلسوفًا. أنا (مفترضًا) أكتب من تداخل تخصصات: فلسفة، أنثروبولوجيا، تاريخ، سياسة.

لكن النقد الذاتي يبقى: أليس هذا الكتاب مجرد **سلعة فكرية غربية أخرى**، تنتجها مؤسسة أكاديمية غربية (أو عربية مقلدة للغربية)، وتُقرأ في جامعات الغرب وأقسامه العربية، وتخدم مسيرة النخبة الأكاديمية (الحصول على وظيفة، ترقية، استشهادات)، ولا تغير شيئًا في حياة فلاح مصري أو عامل مغربي أو لاجئ فلسطيني؟

هذا النقد قاسٍ لكنه ضروري. لا يمكنني أن أدعي أن كتابي سيحرر أي شخص. الحد الأقصى الذي يمكن أن يفعله هو:

- أن يقدم أدوات نقدية لمن يريد فهم العلاقة بين المعرفة والسلطة في السياق الاستعماري.
- أن يفتح أبوابًا لمن يريد البحث في بدائل.
- أن يكون شاهدًا على محاولة عربية جادة للتعامل مع هذا التراث النقدي.

إلى من أكتب؟

إذا كان الجمهور الأول لهذا الكتاب هو الأكاديميون والباحثون والطلاب في الجامعات العربية والغربية، فهل هناك جمهور آخر؟

المفارقة أن هذا الكتاب ـــ بسبب لغته الصعبة، وإحالاته النظرية الكثيرة، وافتراض معرفة مسبقة بفلسفات أوروبية ـــ لا يمكن أن يقرأه فلاح مصري أو عامل مغربي. وهذا ليس عيبًا شخصيًا، بل هو إشكالية بنيوية لأي مشروع نقدي أكاديمي يطمح إلى أن يكون **"**تحريريًا."

ربما الجمهور الحقيقي هو **الوسيطون** :المعلمون، الأطباء، المحامون، المهندسون، الناشطون، الصحفيون ـــ أولئك الذين يقرؤون ثم ينقلون بأسلوب أبسط لمن لا يقرؤون. ليس حلًا مثاليًا، لكنه واقعي.

مسؤولية المثقف بعد الكتابة

ماذا بعد كتابة هذا الكتاب؟ هناك ثلاث إجابات محتملة:

1. **الاستمرار في الكتابة** :هذا الكتاب هو واحد في سلسلة. ربما بعده كتب أخرى تتناول تفصيلاً ما أجمله هنا: دراسة حالة عن الأنثروبولوجيا في الوطن العربي، نقد للقانون الاستعماري في فلسطين، تحليل للتربية الاستعمارية في الجزائر، إلخ. الكتابة بحد ذاتها هي ممارسة نقدية، طالما أنها لا تنسى ارتباطها بالواقع.
2. **العمل المؤسسي** :تأسيس مراكز بحثية، مناهج دراسية، برامج تدريبية للمعلمين والممارسين. تحويل الأفكار إلى مواد تعليمية، ورش عمل، حملات توعية. هذا عمل جماعي، ليس فرديًا.

3. **التحالفات** :الانضمام إلى حركات اجتماعية وسياسية تعمل على تحرير حقيقي (من الاستعمار، من الرأسمالية، من الأبوية، من الإبادة البيئية). الكتابة وحدها لا تكفي؛ الحاجة إلى نضال عملي.

لكن أيًا كان الاختيار، يجب أن يكون مشروطًا بـ **الوعي بالمحدودية** .(ascesis of limits) كما قال فوكو: النقد ليس رحلة لا نهاية لها نحو "نقطة خارج السلطة" غير موجودة. النقد هو عمل دائم ومحدود، في مكانه وزمانه، بكل تناقضاته.

هذا الكتاب هو محاولتي المتواضعة للمساهمة في هذا النقد. لا يدعي الكمال، ولا يقدم حلًا نهائيًا. هو دعوة للحوار، وللنقد المتبادل، وللبحث المستمر عن طرق أخرى في التفكير والعيش.

خلاصة الباب السادس: نقد العقل الاستعماري مشروع مفتوح، لا ينتهي

بعد هذا الباب السادس، نعود إلى سؤال المقدمة :**هل يمكن نقد العقل الاستعماري بأدوات نشأت داخل ذلك العقل نفسه؟**

الجواب الذي يقدمه هذا الباب هو : **نعم، ولكن بشرط ألا يدعي هذا النقد البراءة أو الاكتمال.**

النقد ممكن، لكنه دائمًا:

- **موقّع** :(situated) من موقع معين، بامتيازات معينة، بعلاقات قوة معينة.
- **جزئي** :(partial) لا يمكن أن يغطي كل شيء، ويظل هناك دائمًا "خارج" للخطاب لا يمكن الوصول إليه (خاصة صوت التابع وصوت الأنثى وصوت المؤمن وصوت الفقير).
- **قابل للنقد** :(self-critical) يجب أن يكون النقد ناقدًا لذاته، منتبهًا لحدوده، منفتحًا على تعديله من قبل آخرين.
- **متجه نحو الممارسة** :(practical) لا يكتفي بالتفكيك النظري، بل يسأل عن البدائل الملموسة وعن مسؤولية المثقف في بناءها.

هذا الباب حاول أن يوسع النقد في ثلاث اتجاهات:

1. **نحو النوع الاجتماعي** :لأن الاستعمار لم يكن فقط عنصريًا بل أبويًا أيضًا.
2. **نحو الدين** :لأن الدين كان ساحة مقاومة وليس مجرد أداة هيمنة.
3. **نحو الممارسة** :لأن النظرية بدون ممارسة تبقى نخبوية ومعزولة.

لكنه لم يزعم أنه أكمل المهمة. فما زالت هناك فجوات: قضايا البيئة (الاستعمار البيئي)، قضايا الإعاقة (التفكير الإمبريالي عن الجسد "الكامل")، قضايا الحيوان (فصل الإنسان عن الطبيعة)، قضايا التكنولوجيا (الاستعمار الرقمي)...

نقد العقل الاستعماري هو مشروع مفتوح، لا ينتهي عند حد. نهاية هذا الكتاب ليست نهاية النقد، بل هي نقطة في حوار مستمر. ربما هذا هو أكثر ما يمكن أن يفعله كتاب: أن يبقى مفتوحًا على قراءات جديدة، على نقود جديدة، على تحديات جديدة.

مراجع ومصادر الباب السادس

النسوية ما بعد الكولونيالية

1. **Spivak, Gayatri Chakravorty (1988).** *"Can the Subaltern Speak?"*. (سبق ذكره في الباب الرابع).
2. **Lewis, Reina (1996).** *Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation*. London: Routledge.
3. **McClintock, Anne (1995).** *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York: Routledge.
4. **Rose, Tricia (1994).** *Black Noise: Rap Music and Black Culture in Contemporary America*. Hanover: Wesleyan University Press.
5. **Djebar, Assia (1995).** *Algerian White*. New York: Seven Stories Press.
6. **Al-Zayyat, Latifa (1992).** *Maraya Maksoura (Broken Mirrors)*. Cairo: Dar al-Hilal. (بالعربية).
7. **Saadawi, Nawal (1972).** *Al-Mar'a wa al-Jins (Women and Sex)*. Cairo: Dar al-Adab. (بالعربية).
8. **Sanders, Cheryl (1991).** *"Imperialist Feminism"*. في: *The Women's Review of Books*, vol. 8, no. 5.

اللاهوت ما بعد الاستعماري

9. **Gutiérrez, Gustavo (1971).** *Teología de la liberación: Perspectivas*. Lima: CEP.
   - الترجمة الإنجليزية: *A Theology of Liberation* (Maryknoll: Orbis, 1973).
10. **Boff, Leonardo (1981).** *Igreja: Carisma e Poder*. Petrópolis: Vozes.
    - الترجمة الإنجليزية: *Church: Charism and Power* (New York: Crossroad, 1985).

11. **Al-Afghani, Jamal al-Din (1880s).** *Al-Radd 'ala al-Dahriyyin (Refutation of the Materialists)*. (مخطوطات متفرقة، طبعات متعددة.)
12. **Abduh, Muhammad (1897).** *Risalat al-Tawhid (Theology of Unity)*. Cairo: Matba'at al-Manar.
    - ترجمة إنجليزية: *The Theology of Unity* (London: Allen & Unwin, 1966).
13. **Shari'ati, Ali (1970s).** *Islam-shenasi (Understanding Islam)*. مشهد: انتشارات تشياب.
    - ترجمة إنجليزية: *On the Sociology of Islam* (Berkeley: Mizan Press, 1979).
14. **Soroush, Abdolkarim (1990s).** *Qabz wa Bast-e Te'orik-e Shari'at (The Theoretical Contraction and Expansion of Shari'a)*. Tehran: Serat.

الممارسة ما بعد الاستعمارية

15. **Ferguson, James (1999).** *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: University of California Press.
16. **Yunus, Muhammad (1999).** *Banker to the Poor: Micro-Lending and the Battle Against World Poverty*. New York: PublicAffairs.
17. **Freire, Paulo (1968).** *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
    - ترجمة عربية: *تربية المقهورين*، ترجمة د. صبري عبد العزيز (القاهرة: دار الثقافة، 1980).
18. **South African Constitution (1996).** Chapter 12: "Traditional Leaders". Pretoria: Government of South Africa.
19. **Waitangi Tribunal (1975-present).** Reports and Decisions. Wellington: Ministry of Justice, New Zealand.

20. **WHO (2002).** *WHO Traditional Medicine Strategy 2002-2005*. Geneva: World Health Organization.

موقع الكاتب والنقد الذاتي

21. **Foucault, Michel (1984).** *"What is Enlightenment?"*. (سبق ذكره في الباب الأول.)
22. **Said, Edward (1994).** *Representations of the Intellectual*. New York: Vintage.
23. **Mbembe, Achille (2015).** *"The Universal Right to Breathe"*. (في *Critique of Black Reason*: الخاتمة.)
24. **Freire, Paulo (1970).** *"The Pedagogy of the Oppressed: Chapter 2"*. (نقد "نخبوية المثقفين التحرريين".)

الباب السابع – آفاق جديدة: البيئة، الإعاقة، الحيوان، التكنولوجيا

تمهيد: ما بعد الإنسانوية الاستعمارية

في الأبواب الستة السابقة، كان محور التحليل هو **الإنسان** —الإنسان المستعمَر، الإنسان التابع، الإنسان الأسود، الإنسان الأنثى، الإنسان المؤمن. لكن العقل الاستعماري لم يقف عند حدود البشر. لقد أعاد تشكيل علاقتنا بكل ما هو غير بشري: الطبيعة، الحيوان، الجسد، وحتى الآلة. هذا الباب يتجاوز "الإنسانوية (Humanism) "الكلاسيكية لما بعد الكولونيالية ليدخل في منطقة أكثر جرأة :**ما بعد الإنسانوية الاستعمارية** .(Postcolonial Posthumanism)

لماذا هذا التوسع ضروري؟ لأن الثنائيات التي فككناها في الأبواب السابقة — ذات/موضوع، عقل/جسد، إنسان/طبيعة، إنسان/حيوان — لم تكن مجرد أدوات لاستعباد البشر. لقد كانت أدوات لاستعباد **كل ما هو ليس "الإنسان الأوروبي العاقل السليم ."**تفكيك هذه الثنائيات لا يكتمل دون تفكيك فكرة "الإنسان" نفسه كفئة طبيعية. كما يقول أشيل مبيمبي: "ما يسمى بالإنسان ليس سوى اختراع حديث، اخترعناه لأنفسنا، ثم استخدمناه لإخضاع الآخرين."

هذا الباب يتكون من ثلاثة مباحث، لكل واحد منها أدبياته النظرية الخاصة وتاريخه النقدي:

1. **الاستعمار البيئي** :كيف استعمر الغرب الطبيعة والأرض والمناخ.
2. **الإعاقة والحيوان** :تفكيك فكرة "الجسد الطبيعي" و"الإنسان العاقل."
3. **الاستعمار الرقمي** :كيف تعيد التكنولوجيا المعاصرة إنتاج الهيمنة الاستعمارية.

الفرضية المركزية لهذا الباب :**العقل الاستعماري لم يكتفِ باستعمار البشر، بل استعمر العالم بأسره — البيئة، الجسد، الحيوان، وحتى الفضاء الرقمي. وتحرير العقل من الاستعمار يتطلب تحرير علاقتنا مع كل هذه الكيانات.**

المبحث الأول: الاستعمار البيئي – من نهب الموارد إلى عنف المناخ

ما هو الاستعمار البيئي؟

الاستعمار البيئي (Environmental Colonialism) ليس مجرد "نهب للموارد" (رغم أن هذا جزء منه). بل هو **إعادة تنظيم لعلاقة البشر بالطبيعة** وفق نموذج غربي يقوم على:

- **فصل الإنسان عن الطبيعة** :الطبيعة "موضوع" (جوهر ممتد) يمكن قياسه، استغلاله، تملكه. هذا الفصل ديكارتي بامتياز (كما رأينا في الباب الأول).

- **الطبيعة كمورد لا حدود له** :النمو غير المحدود كقيمة عليا. الأرض، الماء، الغابات، المعادن — كلها موجودة لتلبية احتياجات الإنسان الغربي، أولاً في أوروبا، ثم في المستعمرات.
- **إقصاء المعرفة البيئية المحلية** :السكان الأصليون في الأمازون، والفلاحون في الهند، والرعاة في أفريقيا — طوروا على مدى قرون أنظمة بيئية معقدة للزراعة، الري، إدارة الغابات، التكيف مع الجفاف. هذه المعرفة وصفت بـ"بدائية" و"غير علمية"، وحل محلها "العلم البيئي الغربي" الذي غالبًا ما كان مدمرًا.

النتيجة :**العنف البيئي** (environmental violence) ليس حادثًا جانبيًا للاستعمار، بل هو جوهره. كما يقول الناقد البيئي روب نيكسون (Rob Nixon) في كتابه *"العنف البيئي البطيء* :(2011) "الاستعمار لا يقتل فقط بالرصاص، بل ببطء عبر تدمير النظم البيئية التي يعتمد عليها الفقراء في بقائهم.

الجذور الفلسفية للاستعمار البيئي

ديكارت والطبيعة كآلة .في الباب الأول، رأينا كيف فصل ديكارت بين "الجوهر المفكر" (العقل) و"الجوهر الممتد" (المادة). الطبيعة، بالنسبة لديكارت، هي آلة عملاقة. الحيوانات هي آلات (تفتقر إلى الوعي). النباتات، الأنهار، الجبال — كلها أشياء يمكن قياسها وتفكيكها وإعادة تركيبها. هذا التصور جعل من الممكن استغلال الطبيعة دون أي شعور بالذنب. فالآلة لا تتألم، ولا تشعر، ولا تستحق الاحترام.

كانط والتسلسل الهرمي للوجود .كانط وضع البشر (العقلانيين) في قمة الهرم، ثم الحيوانات (التي تفتقر إلى العقل لكنها تشعر بالألم)، ثم النباتات (التي لا تشعر)، ثم الجماد. هذا التسلسل الهرمي استُخدم لتبرير استغلال الطبيعة: بما أن الطبيعة "أدنى" من الإنسان، فمن حقه استخدامها كما يشاء. وفي السياق الاستعماري، استُخدم نفس المنطق لتبرير استغلال البشر "شبه الطبيعيين" (الأفارقة، السكان الأصليين، فلاحي آسيا).

ماركس ونقده (غير المكتمل) .ماركس نقد استغلال الإنسان للإنسان، لكنه لم ينقد استغلال الإنسان للطبيعة بنفس الحدة. رأى في التكنولوجيا والصناعة أدوات لتحرير البشر من قيود الطبيعة، دون أن يتوقع أن هذه الأدوات ستدمر النظم البيئية. لهذا، بعض النقاد البيئيين الماركسيين (مثل جون بيلامي فوستر) يحاولون "تخضير" ماركس، لكن تبقى فجوة.

مظاهر الاستعمار البيئي: من الماضي إلى الحاضر

أولاً: سرقة الأرض وتدمير النظم البيئية

الاستعمار لم يكن مجرد احتلال أرض، بل كان **إعادة تشكيل جيولوجي وبيولوجي** للمستعمرات. ثلاث أمثلة:

- **إبادة غابات الأمازون** :عندما وصل البرتغاليون إلى البرازيل، أحرقوا الغابات لزراعة قصب السكر (ثم القهوة، ثم فول الصويا). السكان الأصليون الذين عاشوا في وئام مع الغابة لآلاف السنين تم طردهم أو قتلهم. الغابة التي كانت تمتص الكربون وتنظم المناخ أصبحت مصدرًا للانبعاثات.
- **تحويل الأنهار في الهند** :البريطانيون أعادوا توجيه أنهار الهند لري مزارع القطن والأفيون (الذي صُدر إلى الصين في حروب الأفيون). هذا تسبب في جفاف مناطق بأكملها وفيضانات في مناطق أخرى، ومات ملايين الهنود من المجاعات التي صنعها الإنسان.
- **استخراج المعادن في أفريقيا** :الذهب، الماس، النحاس، اليورانيوم، الكوبالت (للهواتف المحمولة) — كلها استُخرجت من أفريقيا بأيدي عمالة أفريقية (تحت ظروف شبه عبودية) وذهبت أرباحها إلى الشركات الغربية. التلوث الناتج عن التعدين دمر الأراضي والمياه، وتسبب في أمراض وسرطانات بين السكان المحليين.

ثانياً: الاستعمار المناخي(Climate Colonialism)

العنف البيئي البطيء — (Slow Violence) هذا هو تعبير روب نيكسون. الاستعمار البيئي لا يقتل فورًا، بل يقتل ببطء عبر:

- **التلوث المستمر** :المصانع الغربية تنبعث منها غازات سامة، لكن عواقبها (الأمطار الحمضية، ارتفاع الحرارة، تلوث الهواء) لا تقتصر على الغرب. الرياح والمحيطات تحمل التلوث إلى كل مكان. لكن الأكثر تضررًا هم فقراء الجنوب الذين لا يملكون وسائل حماية.
- **التغير المناخي** :الدول الغنية (التي تسببت في 92% من الانبعاثات التاريخية) تعاني من التغير المناخي بشكل أقل، لأنها تملك الموارد للتكيف (مكيفات هواء، حواجز بحرية، تأمينات). الدول الفقيرة (التي تسببت في 8% فقط من الانبعاثات) تعاني أكثر: جفاف، فيضانات، أعاصير، موجات حرارة، ارتفاع مستوى البحر الذي يغرق جزرها.
- **اللاجئون المناخيون** :ملايين البشر في بنغلاديش وباكستان وأفريقيا وأمريكا الوسطى يُجبرون على ترك منازلهم بسبب الجفاف أو الفيضانات. هؤلاء "لاجئون مناخيون" لكن

القانون الدولي لا يعترف بهم (لأن اتفاقية اللاجئين لعام 1951 صُممت للاجئي الحرب، لا للاجئي المناخ). في المقابل، الدول الغنية تبني جدرانًا على حدودها لتمنعهم من الدخول.

هذا ما يسميه الناشط المناخي أندرو سمبسون" (Andrew Simms) **الاستعمار المناخي** :(Climate Colonialism) **"**الدول الغنية تستخدم حصتها غير العادلة من الغلاف الجوي لمواصلة نموها، بينما تمنع الدول الفقيرة من نفس الحق، وتتركها تغرق في الفيضانات أو تجف في الجفاف.

ثالثاً: العدالة البيئية (Environmental Justice) كنقد ما بعد استعماري

حركة العدالة البيئية نشأت في أمريكا في الثمانينيات، عندما اكتشف نشطاء سود ولاتينيون أن المصانع الكيميائية ومكبات النفايات السامة تُبنى غالبًا في أحياء السود واللاتينيين، وليس في الأحياء البيضاء. هذا يعني أن **التلوث عنصري** . نفس المنطق على المستوى العالمي: النفايات السامة من أوروبا تُصدر إلى أفريقيا، والنفايات الإلكترونية من أمريكا تُلقى في آسيا.

لكن العدالة البيئية ليست فقط عن توزيع التلوث، بل عن:

- **الاعتراف** :(recognition) الاعتراف بحق السكان الأصليين في أراضيهم وممارساتهم البيئية.
- **المشاركة** :(participation) إشراك المجتمعات المحلية في القرارات التي تخص بيئتهم (بدلاً من فرض المشاريع من فوق).
- **التعويض** :(compensation) تعويض المجتمعات التي تضررت لعقود من التلوث والنهب (لكن هل يمكن تعويض الموت؟ هل يمكن إعادة غابة أُحرقت؟).

نحو أنطولوجيا بيئية ما بعد استعمارية

ما تقدمه الفلسفات البيئية للسكان الأصليين هو بديل جذري للنموذج الغربي. في أنطولوجيا السكان الأصليين (من الأمازون إلى أستراليا إلى القطب الشمالي):

- **الطبيعة ليست "موردًا "**، بل هي **كائن حي** له حقوقه الخاصة. النهر "يعيش"، الجبل "يُقدس"، الغابة "أم."
- **البشر ليسوا "أعلى" الطبيعة** ، بل هم جزء من شبكة علاقات مع الحيوانات والنباتات والأرواح. هذا ما يسميه الأنثروبولوجي إدواردو كوهن (Eduardo Kohn) في *"كيف*

تفكر الغابات (2013) "بـ"الأنثروبولوجيا فوق الإنسانية "(more-than-human anthropology).

- **الوقت ليس خطيًا** ، بل دوري ومتعدد. لا يوجد "تقدم" نحو هدف، بل تكرار وإعادة إنتاج للعلاقات.

هذه الأنطولوجيا ليست "بدائية" أو "رومانسية"، بل هي أنظمة معرفية متطورة، أنتجت على مدى آلاف السنين زراعة مستدامة، إدارة مياه، تكيف مع المناخ. كما يقول الناشط البيئي الهندي فاندانا شيفا (Vandana Shiva) في *"الحياة الباقية* :(1988) "المرأة والفلاحون والسكان الأصليون هم "حراس التنوع البيولوجي" لأنهم لم يتبنوا النموذج الغربي المدمر.

لكن التحذير: مجرد "استيراد" أنطولوجيا السكان الأصليين إلى الأكاديميا الغربية هو شكل آخر من أشكال الاستيلاء المعرفي. كما يقول مبيمبي: عندما يكتب أكاديمي غربي عن "حكمة الهنود الحمر" في جامعة هارفارد، هل هو يحرر أم يستعمر من جديد؟ الحل ليس في "تبني" أنطولوجيا الآخر، بل في **التحالف** (alliance) مع نضالاتهم العملية: حقوقهم في الأرض والماء، مقاومتهم للسدود والمناجم، دفاعهم عن غاباتهم.

المبحث الثاني: الإعاقة والحيوان – تفكيك "الإنسان الطبيعي" الاستعماري

تشابك الإعاقة والحيوان في الخطاب الاستعماري

للوهلة الأولى، قد تبدو قضيتا الإعاقة والحيوان منفصلتين. الأولى تخص البشر ذوي الاحتياجات الخاصة، والثانية تخص الكائنات غير البشرية. لكن من منظور نقد العقل الاستعماري، هناك **تداخل عميق**:

- **الاستعمار استخدم الإعاقة لتبرير نفسه** :المستعمَر وُصف بـ"المعاق" عقليًا (غير قادر على العقل) وجسديًا (ضعيف، كسول، مريض). كان هذا التوصيف ذريعة لـ"الوصاية" الاستعمارية.
- **الاستعمار استخدم الحيوان لتبرير نفسه** :المستعمَر شُبه بالحيوان (قرد، جمل، كلب) لتبرير استعباده. الحيوان في الخطاب الاستعماري هو الهامش الذي يُقذف به الآخر ليخرج المستعمر من دائرة "الوحشية."
- **المستعمَر والمعاق والحيوان يشتركون في موقع "التابع** :"كلهم كائنات لا صوت لها في الخطاب الغربي. كلهم "موضوعات" للمعرفة (يدرسهم الأنثروبولوجي، الطبيب، عالم الحيوان)، وليس "ذوات" تتكلم.

هذا التشابك يسمح لنا بقراءة قضايا الإعاقة والحيوان معًا، كجزء من مشروع أوسع :**تفكيك فكرة "الإنسان الطبيعي** (the normal human) **"**التي أنتجها العقل الاستعماري.

الإعاقة: كيف أنتج الاستعمار "الجسد السليم" كمعيار

الإعاقة كاختراع استعماري

في المجتمعات ما قبل الاستعمارية (في أفريقيا، آسيا، الأمريكيتين)، كانت الإعاقة موجودة لكنها لم تكن تعني نفس ما تعنيه في الغرب. لم يكن هناك "جسد طبيعي" واحد يُقاس به كل الأجساد. بعض المجتمعات كان لديها أدوار خاصة للأشخاص ذوي الإعاقة (كهنة، وسطاء روحيون، حرفيون). لكن الاستعمار غير هذا:

- **الطب الاستعماري** صنف الأجساد إلى "سليمة" و"معيبة". المعيبة تحتاج إلى "إصلاح" أو "عزل". المستشفيات الاستعمارية كانت أماكن لـ"تطبيع" الأجساد (أي جعلها أقرب إلى النموذج الأوروبي).
- **الأنثروبولوجيا الاستعمارية** اعتبرت الإعاقة الجسدية دليلاً على "التخلف". المجتمع "المتحضر" هو الذي ينتج أجسادًا سليمة. في المقابل، المجتمع "البدائي" هو الذي تنتشر فيه الأمراض والتشوهات. هذا التصور يتجاهل أن كثيرًا من أمراض المستعمرات كانت نتيجة الاستعمار نفسه (سوء التغذية بسبب سرقة الأراضي، الأمراض المعدية التي جلبها المستعمرون، التلوث من المناجم والمصانع).
- **المدرسة الاستعمارية** فصلت الأطفال "العاديين" عن "ذوي الاحتياجات الخاصة". هؤلاء أُرسلوا إلى "مدارس خاصة" أو "مؤسسات إيواء"، حيث تلقوا تعليمًا أقل جودة (إن تلقوا أي تعليم). هذا الفصل أعاد إنتاج فكرة أن الإعاقة هي "عيب فردي" وليست نتاج علاقات قوة وبيئة اجتماعية.

الخطاب الإمبريالي عن الجسد "الكامل"

في الثقافة الغربية، الجسد "المثالي" هو: ذكر، أبيض، شاب، رياضي، سليم، جميل (حسب المعايير الأوروبية). كل من يخرج عن هذا القالب يكون "أقل" إنسانية. هذه الفكرة لها جذور عميقة في الفلسفة الغربية:

- **أفلاطون** (اليونان القديمة) تحدث عن الجسد "سجن" للروح. الجسد المادي هو عائق أمام المعرفة الحقيقية. هذا لا يشجع على احترام الجسد باختلافاته.

- **أرسطو** صنف البشر إلى "سادة" و"عبيد" بالطبيعة. العبيد هم "أدوات حية" تفتقر إلى العقل الكامل. هذا التصنيف استُخدم لتبرير استعباد "المعاقين" أيضًا (فهم غير قادرين على العقل، إذن هم عبيد بالطبيعة).
- **كانط** تحدث عن "الإنسان العاقل" ككائن يملك كرامة (dignity) لأن لديه عقلًا أخلاقيًا. لكن من لا يملك هذا العقل (الطفل، المرأة، المعاق، غير الأوروبي) لا يملك نفس الكرامة. هذا يجعل من الممكن معاملتهم "وسائل" وليس "غايات."

نقد ما بعد كولونيالي للإعاقة :نقاد مثل **هيلين ميكوشا** (Helen Meekosha) في *"الإعاقة والاستعمار* (2011) "يظهرون أن الإعاقة ليست مجرد قضية طبية، بل هي قضية سياسية. الاستعمار أنتج "الإعاقة" كفئة اجتماعية لأغراض السيطرة. واليوم، في عالم ما بعد الاستعمار، لا تزال سياسات الإعاقة تعيد إنتاج نفس التراتبية: دول الشمال "تساعد" دول الجنوب في "رعاية المعاقين" (بنفس منطق الوصاية التنويرية)، وكأن دول الجنوب لا تملك معرفتها الخاصة بالإعاقة.

أمثلة على مقاومة إعاقة ما بعد استعمارية

- **النموذج الاجتماعي للإعاقة** :(Social Model of Disability) ظهر في بريطانيا في السبعينيات، ويميز بين "الإعاقة" (الخلل الجسدي أو العقلي) و"العجز" (المحدودية التي يفرضها المجتمع: سُلّم بدلاً من منحدر، عدم وجود مترجم للغة الإشارة، نظرات الاستغراب). هذا النموذج يتوافق مع نقد ما بعد الكولونيالي: "العجز" ليس في الجسد، بل في المجتمع الذي صُمم للأجساد "الطبيعية" فقط.
- **حركة " لا شيء يخصنا دون مشاركتنا** :(Nothing About Us Without Us) " حركة عالمية للأشخاص ذوي الإعاقة تطالب بالمشاركة في كل قرارات تخصهم. هذا يشبه نقد سعيد للاستشراق: لا تتحدثوا عنا دوننا.
- **النماذج البديلة في الجنوب العالمي** :في بعض المجتمعات الأفريقية، الأشخاص ذوو الإعاقة يدمجون في المجتمع دون "مؤسسات إيواء" غربية. في الهند، بعض قرى السائدين (بالقرب من بونه) أظهرت أن المجتمعات المحلية يمكنها رعاية أفرادها ذوي الإعاقة بشكل أفضل من "الخبراء" الغربيين.

الحيوان: التابع الصامت في الخطاب الاستعماري

الحيوان في الفلسفة الغربية: من ديكارت إلى دريدا

نظرة الغرب للحيوان هي مرآة لنظرته للآخر .**ديكارت** قال إن الحيوانات "آلات (automata) " لا تشعر ولا تفكر. صراخ الكلب عندما يُضرب هو مجرد حركة ميكانيكية، مثل صرير عجلة

غير مزية. هذا التصور يجعل تعذيب الحيوان مسموحًا أخلاقيًا. ونفس المنطق استُخدم لتبرير تعذيب المستعمَر: إذا كان "بدائيًا" و"شبه حيوان"، فإن ألمه ليس ألمًا حقيقيًا.

كانط تقدم قليلاً: اعترف بأن الحيوانات تشعر بالألم، لكنه قال إن واجبنا نحوها هو "غير مباشر". لا نعذب الحيوان لأنه يعذبنا (يجعلنا قساة)، وليس لأن للحيوان حقًّا في عدم التعذيب. هذا موقف أنثروبوسنتري (مركزية الإنسان) بامتياز: الإنسان هو مقياس كل شيء، والحيوان موجود فقط كوسيلة لتحسين الإنسان.

دريدا، في محاضراته الأخيرة (*"الحيوان الذي إذن أنا"*، The Animal That Therefore I Am, 1997-1998)، قلب الطاولة: سأل ما معنى أن يكون الإنسان "حيوانًا" أيضًا؟ ما هو "الحيوان" الذي يستبعده الإنسان ليعرف نفسه؟ أظهر دريدا أن الفصل بين الإنسان والحيوان غير مستقر، وأن الحيوان يعود دائمًا ليزعزع الحدود. لكن دريدا لم يطبق هذا على السياق الاستعماري. هذا ما فعله غيره.

المستعمَر "حيوان": استعارة القرد والجمل والكلب

في الخطاب الاستعماري، التشبيه بالحيوان كان أداة مركزية للإذلال:

- **الإفريقي "قرد"** :"في الكاريكاتير الاستعماري، رُسم الأفارقة قرود. هذا التشبيه استُخدم لتبرير العبودية: كيف تستعبد إنسانًا؟ لكن إذا كان "قردًا" فالأمر أسهل. بعد إلغاء العبودية، استمر التشبيه في أفلام هوليوود، في الإعلانات، في المحادثات اليومية.
- **العربي "جمل"** :"العربي وُصف بـ"الجمل" (الجميل، البطء، العناد، الرائحة الكريهة). هذا التشبيه استُخدم في الاستشراق الفرنسي والبريطاني (خاصة خلال الاحتلال الفرنسي للجزائر والبريطاني لمصر). "الجمل" هو حيوان الصحراء، والبدوي "شبه حيوان" يحتاج إلى ترويض.
- **الأسير الاستعماري "كلب"** :"في معسكرات الاعتقال الاستعمارية (مثل معسكرات بريطانيا في حرب البوير، أو معسكرات إسبانيا في كوبا)، كان الأسرى يُعاملون كالكلاب: يُجردون من ملابسهم، يُقيدون بالسلاسل، يُلقى إليهم الطعام على الأرض. هذا التشبيه يسهل على الجلاد فعل ما يفعله.

التحليل النفسي :لماذا التشبيه بالحيوان مهين جدًا؟ لأن الحيوان في اللاوعي الغربي يمثل "الطبيعة" مقابل "الثقافة"، "الغريزة" مقابل "العقل"، "الجنس" مقابل "الروح". إن تشبيه المستعمَر بالحيوان يعني حرمانه من إنسانيته، وبالتالي حرمانه من الحقوق التي تصاحب الإنسانية.

هل يمكن للحيوان أن يكون "تابعًا"؟ توسيع مفهوم سبيفاك

سبيفاك سألت: هل يمكن للتابع أن يتكلم؟ وكان جوابها: لا، لأنه لا يملك شروط الخطاب. هل يمكن للحيوان أن يتكلم؟ الجواب: لا، بشكل أكثر جذرية. الحيوان لا يتكلم لا بالمعنى الحرفي ولا بالمعنى المجازي. ليس لديه لغة بالمعنى الإنساني. إذن، هل الحيوان هو التابع المطلق؟ لكن هناك مشكلة: سبيفاك كانت تتحدث عن التابع **البشري** الذي أقصاه الخطاب الاستعماري. تطبيق المفهوم على الحيوان قد يُضعفه (لأن الحيوان ليس "إنسانًا مقصيّا"، بل هو كائن مختلف).

لكن بعض المفكرين (مثل **كاري وولف** في *"ما بعد الإنسانوية"*، Posthumanism, 2010) يجادلون بأن التفكير في الحيوان كـ"تابع" يمكن أن يوسع أفق نقد العقل الاستعماري. إذا تعلمنا الاستماع إلى الحيوان (بطرق غير لغوية)، ربما نتعلم أيضًا الاستماع إلى المستعمَر (بطرق غير لغوية أيضًا). هذه الفكرة غامضة، لكنها تفتح إمكانيات جديدة.

نحو أخلاق ما بعد استعمارية للحيوان

ما الذي يعنيه "تحرير العقل الاستعماري" فيما يتعلق بالحيوان؟

- **رفض "الأنثروبوسنترية "**(مركزية الإنسان): أن نعترف بأن الحيوانات لها حياة خاصة بها، وأهمية خاصة بها، لا تُقاس بأهميتها للإنسان. هذا يتوافق مع أنطولوجيا السكان الأصليين (الحيوان قريب، ليس مورد).
- **نقد "حقوق الحيوان" الغربية** :حركة حقوق الحيوان الغربية (بيتر سينجر، توم ريجان) مهمة، لكنها غالبًا ما تكون عمياء عن الاستعمار. تنتقد أكل الكلاب في كوريا، لكنها لا تنتقد أكل البقر في الهند (الذي له دلالات دينية) بنفس الحدة. كما أنها تتجاهل أن الحيوانات في المستعمرات تعاني من الاستعمار (إبادة قطعان الماشية الأفريقية من قبل المستعمرين لتجويع السكان، تجربة الحيوانات في المختبرات الغربية التي تُجرى في الهند والصين). النقد ما بعد الاستعماري لحقوق الحيوان يطالب بـ"عالمية من الأسفل": حقوق الحيوان يجب أن تُصاغ من قبل المجتمعات المحلية، وليس من قبل منظمات غربية.
- **إعادة التفكير في "الذبيحة" و"الأضحية" :"**في كثير من الثقافات غير الغربية، ذبح الحيوان طقس ديني (كما في الأضحية الإسلامية أو اليهودية). النقد الغربي لهذه الممارسات غالبًا ما يكون استعماريًا (وكأن الغرب وحده يعرف كيف يموت الحيوان "إنسانيًا"). النقد ما بعد الاستعماري لا يدافع عن التعذيب، لكنه يطالب باحترام الاختلافات الثقافية في التعامل مع الحيوان، طالما أنها لا تصل إلى مستوى العنف غير الضروري.

المبحث الثالث: الاستعمار الرقمي – الخوارزميات، البيانات، ومنصة العالم

ما هو الاستعمار الرقمي؟

الاستعمار الرقمي (Digital Colonialism) هو أحدث تجليات العقل الاستعماري. في العصر الرقمي، لم تعد الهيمنة تتم فقط عبر البنادق والسفن، بل عبر **الكابلات، الخوارزميات، البيانات، والبنية التحتية الرقمية**. ثلاثة عناصر رئيسية:

1. **البنية التحتية الرقمية مملوكة للغرب** 97% :من كابلات الإنترنت تحت المحيطات مملوكة لشركات غربية (مايكروسوفت، جوجل، فيسبوك، أمازون). هذه الكابلات تمر عبر دول الجنوب (مصر، كينيا، البرازيل) لكن لا تملكها هذه الدول. كما أن مراكز البيانات الضخمة (data centers) تتمركز في أوروبا وأمريكا، مما يعني أن بيانات العالم تُخزّن في أراضٍ غربية وتخضع للقوانين الغربية.
2. **البيانات هي "المورد الجديد** :"في الاستعمار الكلاسيكي، كانت الموارد (الذهب، الماس، النفط) تُنهب من المستعمرات وتُرسل إلى أوروبا. اليوم، البيانات (سلوك المستخدمين، عاداتهم، صحتهم، موقعهم) تُنهب من المستخدمين في الجنوب وتُرسل إلى الشركات الغربية (جوجل، فيسبوك، أمازون). هذه البيانات تُستخدم لتطوير منتجات تُباع لنفس المستخدمين، مما يخلق حلقة استغلال: المستخدم في الهند ينتج بيانات لمايكروسوفت، مايكروسوفت تبيع له منتجًا، والربح يعود إلى واشنطن.
3. **الخوارزميات تعيد إنتاج العنصرية** :خوارزميات التعرف على الوجه (facial recognition) تفشل في التعرف على الوجوه السوداء لأنها دربت على وجوه بيضاء. خوارزميات التوظيف تميز ضد الأسماء غير الغربية. خوارزميات منح القروض (credit scoring) تميز ضد الفقراء والأقليات لأنها تستخدم معايير صُممت في الغرب. هذه ليست "أخطاء تقنية"، بل هي عنصرية معادلة تم صبها في كود الكمبيوتر.

مظاهر الاستعمار الرقمي: من الماضي إلى الحاضر

أولاً: كابلات الإنترنت – إمبريالية جديدة تحت المحيطات

كابلات الإنترنت تحت المحيطات هي شرايين العصر الرقمي. 99% من البيانات العالمية تمر عبرها (وليس عبر الأقمار الصناعية). هذه الكابلات يملكها تحالف من شركات غربية: جوجل، فيسبوك، مايكروسوفت، أمازون، ومشغلي الاتصالات الأوروبيين (تيليفونيكا، أورانج، دويتشه تيليكوم). الدول الأفريقية والآسيوية ترتبط بهذه الكابلات كمستخدمين، وليس كمالكين.

النتائج:

- **السيادة الرقمية** (digital sovereignty) مفقودة. إذا قطعت دولة غربية الكابل عن مصر، تنقطع مصر عن الإنترنت.
- **التنصت** ممكن: الوكالات الغربية (NSA، GCHQ) لديها وصول إلى نقاط هبوط الكابلات، مما يسمح لها بالتنصت على اتصالات العالم بأسره (كما كشف إدوارد سنودن).
- **المساعدات الرقمية** مشروطة: عندما تريد دولة أفريقية مد كابل جديد، تُجبر على شراء معدات من شركات غربية، وقبول شروطها، والسماح بمراقبتها.

ثانياً: الخوارزميات العنصرية – كيف يعيد الذكاء الاصطناعي إنتاج الاستعمار

الذكاء الاصطناعي ليس "محايدًا"، بل هو نتاج بياناته ومصمميه. إذا كانت البيانات عنصرية، فإن الخوارزمية ستكون عنصرية. أمثلة:

- **التعرف على الوجه** :خوارزميات التعرف على الوجه من جوجل، أمازون، ومايكروسوفت لديها معدل خطأ في التعرف على النساء السود يصل إلى 35%، مقابل 0.8% للرجال البيض. هذا يعني أن الشرطة الأمريكية يمكنها استخدام هذه الخوارزمية لتحديد هوية رجل أبيض بدقة، لكنها قد تتهم امرأة سوداء خطأً (وهذا حدث فعلاً: عدة نساء سود سُجنّ خطأً بسبب خوارزميات التعرف على الوجه).
- **نماذج اللغة الكبيرة (LLMs)**: مثلGPT-4 ، Gemini، .Claude هذه النماذج تُدرّب على نصوص من الإنترنت، ومعظم هذه النصوص بالإنجليزية وبوجهة نظر غربية. النتيجة: النماذج تجيب على أسئلة عن التاريخ الأوروبي بدقة، لكنها قد تخلط أحداث التاريخ الأفريقي أو الآسيوي. كما أنها تُنتج محتوى عنصريًا إذا طُلب منها (مثل "اكتب قصة عن رجل عربي كسول").
- **التحيز في التوظيف** :خوارزميات الفرز الذاتي للسير الذاتية (ATS) التي تستخدمها شركات غربية تتعلم من السير الذاتية السابقة. إذا كانت الشركة تاريخيًا توظف رجالًا بيضًا، فستفضل الخوارزمية السير الذاتية التي تشبههم: أسماء غربية، جامعات غربية، خبرة في شركات غربية. هذا يعيد إنتاج التمييز العنصري دون أن يكتب أحد "نحن لا نريد سودًا" في الإعلان.

ثالثاً: اقتصاد البيانات – كيف يُستغَل الجنوب معرفيًا

في الاستعمار الكلاسيكي، كانت المستعمرات تنتج المواد الخام (قطن، ذهب، مطاط) وتُرسلها إلى أوروبا لتصنيعها، ثم تُباع المنتجات المصنعة إلى نفس المستعمرات بأسعار أعلى. اليوم، نفس النموذج يعمل مع البيانات:

- **المواد الخام الجديدة** :البيانات الخام (مكانك، مشترياتك، بحثك على جوجل، إعجاباتك على فيسبوك، موقع هاتفك، نبضات قلبك من ساعة أبل).
- **المصنع الجديد** :مراكز البيانات والخوارزميات في وادي السيليكون.
- **المنتج النهائي** :خدمات رقمية (خرائط جوجل، فيسبوك، تيك توك، ChatGPT) تُباع إلى المستخدمين في الجنوب (عادةً مجانًا في مقابل بياناتهم).

النتيجة: مستخدم في نيجيريا "يدفع" لفيسبوك ببياناته، فيسبوك يبيع هذه البيانات للمعلنين في نيجيريا (دولارات نيجيرية)، والربح يعود إلى كاليفورنيا (دولارات أمريكية). هذا هو "استعمار البيانات.(data colonialism) "

رابعاً: منصات العمل الحر – (Gig Economy) عبودية جديدة؟

منصات مثل Uber ، Amazon Mechanical Turk، Upwork تسمح لأشخاص في الجنوب بالعمل لحساب شركات في الشمال، بدون عقود عمل، بدون تأمين صحي، بدون إجازات، بدون حد أدنى للأجور. سائق أوبر في نيروبي يعمل 12 ساعة يوميًا ويحصل على أقل من دولارين في الساعة. "عامل " MTurk في الهند يُدفع له بنسات مقابل مهمة تستغرق ساعة.

هذه هي **العبودية الجديدة** :أنت "حر" (تختار متى تعمل)، لكنك في الواقع تحت رحمة خوارزمية تحدد أجرك، تقيمك، وحتى فرصك في العمل مستقبلاً. وإذا احتجت، يتم "إلغاء تنشيط حسابك" دون محاكمة.

نحو مقاومة رقمية ما بعد استعمارية

رغم قوة الاستعمار الرقمي، هناك حركات مقاومة نامية:

- **البرمجيات مفتوحة المصدر** (Open Source): نظام لينكس (Linux) بديل عن ويندوز وماك، متطور بواسطة مجتمع عالمي، ليس مملوكًا لشركة واحدة. التشفير (encryption) يسمح بالمراسلة الآمنة دون رقابة. شبكة تور (Tor) تسمح بالتصفح دون تعقب. هذه الأدوات (التي طورها إلى حد كبير نشطاء غربيون) يمكن استخدامها من قبل نشطاء الجنوب لتجاوز الرقابة وحماية بياناتهم.
- **منصات بديلة محلية** :في الصين، لديهم ويفي (WeChat) بدل فيسبوك، بايدو بدل جوجل. في روسيا، فكونتاكتي .(VK) لكن هذه المنصات تخضع لرقابة حكومية، وقد تكون أسوأ من الغربية. البديل الحقيقي هو المنصات اللامركزية :(decentralized) مثل ماستدون (Mastodon) بديل تويتر، وبيكسيلفيد (Pixelfed) بديل إنستغرام. هذه المنصات لا يملكها أحد، ولا يوجد خادم مركزي يمكن السيطرة عليه.

- **سيادة البيانات** :(Data Sovereignty) بعض الدول بدأت تطالب بأن بيانات مواطنيها تُخزّن على خوادم داخل أراضيها، وتخضع لقوانينها، ولا تُنقل إلى الخارج دون موافقة. الهند، البرازيل، جنوب أفريقيا، وكينيا تطالب بهذا. الاتحاد الأوروبي لديه GDPR (اللائحة العامة لحماية البيانات)، لكنه تطبيق أوروبي، ليس جنوبيًا. النموذج الذي يريده نشطاء الجنوب هو "استعمار البيانات" بشكل أقوى.
- **محو الأمية الرقمية النقدية** :(Critical Digital Literacy) تعليم الناس كيف تعمل الخوارزميات، كيف تستغل بياناتهم، كيف يحمون أنفسهم. هذا ليس مجرد "توعية تقنية"، بل هو وعي سياسي. عندما يفهم مستخدم في مصر أن فيسبوك يفضل منشوراته بالعربية أقل من الإنجليزية، سيسأل: لماذا؟ والإجابة ستقوده إلى تحليل الاستعمار الرقمي.

خلاصة الباب السابع: نحو إنسانوية موسعة (Expanded Humanism) أم ما بعد إنسانوية (Posthumanism) ؟

بعد هذا الباب، نعود إلى سؤال أعمق :**هل نريد توسيع "الإنسانوية" لتشمل البيئة والإعاقة والحيوان والتكنولوجيا، أم تجاوزها بالكامل نحو "ما بعد الإنسانوية"؟**

الإنسانوية الموسعة (الموقف التقليدي لليسار والعالم الثالث): نحن نريد حقوقًا متساوية لجميع البشر (بما في ذلك ذوي الإعاقة، الفقراء، المهمشين). ونريد أيضًا حماية البيئة والحيوان، لكن من منطلق "مسؤولية الإنسان" تجاه العالم. هذا الموقف يحافظ على "الإنسان" كمركز أخلاقي، لكنه يوسع دائرته.

ما بعد الإنسانوية (الموقف الراديكالي لدريدا ودونا هاراواي): "الإنسان" نفسه فكرة استعمارية. يجب أن نتجاوز فكرة الإنسان ككائن متميز عن بقية الوجود. الحيوان، النبات، الآلة، البيئة —— كلها "شركاء (companions) "في شبكة من العلاقات، لا "موارد" للإنسان. هذا الموقف يتوافق مع أنطولوجيا السكان الأصليين، لكنه يصعب ترجمته إلى سياسة عملية (كيف تطالب بحقوق البيئة في محكمة؟).

هذا الكتاب لا يختار بين الموقفين. بدلاً من ذلك، يرى أن **نقد العقل الاستعماري** يفتح فضاءً للتفاوض بينهما. نحن بحاجة إلى حماية البيئة ليس فقط لأنها "مورد" للبشر، ولكن أيضًا لأن لها قيمة في ذاتها. نحتاج إلى حماية الحيوان ليس فقط لأنه "يتألم"، ولكن لأنه "آخر" يستحق الاحترام. نحتاج إلى حماية الأشخاص ذوي الإعاقة ليس فقط لأنهم "بشر مثلنا"، ولكن لأن فكرة "الإنسان الطبيعي" هي فكرة عنصرية. ونحتاج إلى مقاومة الاستعمار الرقمي ليس فقط لاستعادة بياناتنا، ولكن لبناء عالم رقمي أكثر عدالة.

الاستعمار لم يستعمر البشر فقط. استعمر العالم بأسره. تحرير العقل من الاستعمار يعني تحرير علاقتنا مع كل ما ليس "أنا" — مع الأرض، مع الحيوان، مع الجسد المختلف، مع الآلة. هذا هو مشروع الأبواب السبعة: ليس فقط نقد الماضي، بل بناء إمكانيات للمستقبل.

مراجع ومصادر الباب السابع

الاستعمار البيئي

1. **Nixon, Rob (2011).** *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
   - المفهوم المركزي للعنف البيئي البطيء.
2. **Guha, Ramachandra (1989).** *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya*. Berkeley: University of California Press.
   - تحليل حركة تشيبكو في الهند كمقاومة بيئية ما بعد استعمارية.
3. **Shiva, Vandana (1988).** *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. London: Zed Books.
   - النقد النسوي البيئي للتنمية الغربية.
4. **DeLoughrey, Elizabeth (2019).** *Allegories of the Anthropocene*. Durham: Duke University Press.
   - تحليل ما بعد كولونيالي لمفهوم "الأنثروبوسين" (عصر الإنسان).
5. **Kohn, Eduardo (2013).** *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
   - الأنثروبولوجيا فوق الإنسانية والأنطولوجيا العلائقية للسكان الأصليين.
6. **Foster, John Bellamy (2000).** *Marx's Ecology: Materialism and Nature*. New York: Monthly Review Press.
   - محاولة "تخضير" الماركسية.
7. **Whyte, Kyle (2017).** *"Indigenous Climate Change Studies: Indigenizing Futures, Decolonizing the Anthropocene"*. في: *English Language Notes*, vol. 55, no. 1-2.
   - نقد لمفهوم "الأنثروبوسين" من منظور السكان الأصليين.

الإعاقة والحيوان

الإعاقة:

8. **Meekosha, Helen (2011).** *"Decolonising Disability: Thinking and Acting Globally"*. في: *Disability & Society*, vol. 26, no. 6, pp. 667-682.

- النقد ما بعد الاستعماري للإعاقة.

9. **Davis, Lennard (1995).** *Enforcing Normalcy: Disability, Deafness, and the Body*. London: Verso.

- كيف صُنع "الجسد الطبيعي" كمعيار.

10. **Garland-Thomson, Rosemarie (1997).** *Extraordinary Bodies: Figuring Physical Disability in American Culture and Literature*. New York: Columbia University Press.

- تمثيل الإعاقة في الثقافة الأمريكية.

11. **Oliver, Michael (1990).** *The Politics of Disablement*. London: Macmillan.

- النموذج الاجتماعي للإعاقة.

12. **Grech, Shaun (2015).** *"Decolonising Eurocentric Disability Studies: Why Colonialism Matters in the Disability and Global South Debate"*. في: *Social Identities*, vol. 21, no. 1, pp. 6-21.

- تطبيق مباشر لنقد ما بعد الكولونيالية على دراسات الإعاقة.

الحيوان:

13. **Derrida, Jacques (2008).** *The Animal That Therefore I Am*. New York: Fordham University Press.

- (محاضرات 1997-1998، نشرت بعد وفاته.)

14. **Singer, Peter (1975).** *Animal Liberation*. New York: HarperCollins.

- النص المؤسس لحركة حقوق الحيوان (نقد من منظور ما بعد استعماري في المبحث).

15. **Haraway, Donna (2008).** *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- ما بعد الإنسانوية والعلاقة بين الإنسان والحيوان.

16. **Wolfe, Cary (2010).** *What is Posthumanism?*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- مقدمة لما بعد الإنسانوية وتطبيقاتها على الحيوان والإعاقة.

17. **Armstrong, Philip (2008).** *What Animals Mean in the Fiction of Modernity*. London: Routledge.

- تمثيل الحيوان في الأدب الحداثي الغربي.

18. **Kim, Claire Jean (2015).** *Dangerous Crossings: Race, Species, and Nature in a Multicultural Age*. Cambridge: Cambridge University Press.

- تشابك العنصرية و"الأنواعية" (speciesism).

الاستعمار الرقمي

19. **Noble, Safiya Umoja (2018).** *Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism*. New York: New York University Press.

- تحليل كيف تعيد خوارزميات جوجل إنتاج العنصرية.

20. **Benjamin, Ruha (2019).** *Race After Technology: Abolitionist Tools for the New Jim Code*. Cambridge: Polity Press.

- مفهوم "قانون جيم الجديد – (New Jim Code) "كيف تعيد التكنولوجيا إنتاج التمييز العنصري.

21. **Couldry, Nick & Mejias, Ulises (2019).** *The Costs of Connection: How Data is Colonizing Human Life and Appropriating it for Capitalism*. Stanford: Stanford University Press.

- نظرية "استعمار البيانات" (data colonialism).

22. **Zuboff, Shoshana (2019).** *The Age of Surveillance Capitalism*. New York: PublicAffairs.

- تحليل الرأسمالية المراقبة – (Surveillance Capitalism) رغم أنها لا تركز على الجنوب، لكن أدواتها قابلة للتطبيق.

23. **Qiu, Jack Linchuan (2016).** *Goodbye iSlave: A Manifesto for Digital Abolition*. Urbana: University of Illinois Press.

- نقد العمل الرقمي في مصانع آبل في الصين.

24. **Milan, Stefania & Treré, Emiliano (2019).** *"Big Data from the South(s): Beyond Data Universalism"*. في: *Television & New Media*, vol. 20, no. 4, pp. 319-335.

- نقد ما بعد استعماري للبيانات الضخمة.

25. **Kwet, Michael (2019).** *"Digital Colonialism: US Empire and the New Imperialism in the Global South"*. في: *Race & Class*, vol. 60, no. 4, pp. 3-26.

- تطبيق مباشر لمفهوم الاستعمار الرقمي على أفريقيا.

مصادر عامة ومراجع إضافية

26. **Mbembe, Achille (2017).** *Critique of Black Reason*. (سبق ذكره في الباب الخامس) – الفصل الخاص بـ"الإنسان والوحش."

27. **Fanon, Frantz (1961).** *The Wretched of the Earth*. (سبق ذكره) – تحليل العلاقة بين الاستعمار والعنف ضد الحيوان (في سياق استعارة "الوحش").

28. **Césaire, Aimé (1950).** *Discourse on Colonialism*. (سبق ذكره) – مقارنة بين الاستعمار والنازية من حيث معاملة "غير البشر."

29. **Spivak, Gayatri (1988).** *"Can the Subaltern Speak?"*. (سبق ذكره) – توسيع مفهوم التابع ليشمل غير البشر (قراءة مقترحة).

الخاتمة – نحو عقل ما بعد استعماري ممكن؟

بعد سبعة أبواب، قطعنا شوطًا طويلاً. بدأنا من ديكارت وانتهينا بالخوارزميات. مررنا بكانط وكونت، بفوكو ودريدا، بسعيد وسبيفاك وبابا، بنغوغي ومبيمبي، بالنسوية واللاهوت والممارسة، بالبيئة والإعاقة والحيوان والتكنولوجيا. في كل باب، كان السؤال نفسه :**هل يمكن نقد العقل الاستعماري باستخدام أدوات نشأت داخل ذلك العقل نفسه؟**

حان الوقت الآن للإجابة. لكن الإجابة لن تكون "نعم" أو "لا" بسيطة. بل ستكون إجابة معقدة، متعددة الأوجه، تتشكل من التقاء المسارات السابقة. سأقدمها في ثلاث خطوات: أسئلة مفتوحة، مسؤولية المثقف النخبوي، وتأملات ختامية.

1- أسئلة مفتوحة

السؤال الأول: هل يمكن لنقد العقل الاستعماري أن ينتج عقلًا منزوع الاستعمار (Decolonized) حقًا؟

الإجابة المباشرة :**لا** .ولا يمكن أن ينتج. ليس لأن النقد فاشل، بل لأن فكرة "العقل المنزوع الاستعمار" هي فكرة استعمارية في جوهرها. لماذا؟

لأن مصطلح "منزوع الاستعمار (decolonized) "يفترض أن هناك "حالة طبيعية" للعقل قبل الاستعمار، وأننا يمكننا "العودة" إليها. هذا هو **وهم الأصل** (myth of origin) الذي انتقدته الجينيالوجيا الفوكوية في الباب الأول. لا توجد "حالة نقية" للعقل الأفريقي أو الآسيوي أو الأصلي قبل الاستعمار. كان هناك دوماً صراعات، تحولات، هجرات، تبادلات، تلوثات. الاستعمار هو أحد هذه التحولات، ليس "بداية التاريخ" ولا "نهايته."

لكن هذا لا يعني أن النقد غير مجدٍ. بل يعني أن هدف النقد ليس "العودة إلى أصل نقي"، بل **خلق تشققات** (fissures) في العقل الاستعماري، فتح ثغرات يمكن من خلالها رؤية إمكانيات أخرى. كما يقول دريدا: التفكيك لا يهدف إلى تدمير البنى، بل إلى إظهار أنها غير مغلقة، غير كاملة، قابلة للتحول. نقد العقل الاستعماري لا ينتج "عقلاً بديلاً"، بل ينتج **عقلاً متشققًا** (fissured mind) – يعرف حدود نفسه، ويعرف أنه ليس كاملاً، ويعرف أن هناك أصواتًا لا يسمعها، وعوالم لا يراها.

هذا الاعتراف بالنقص ليس فشلاً، بل هو شرط الإمكانية الوحيد للتفكير الحر. العقل الذي يعتقد أنه كامل، وأنه وصل إلى الحقيقة النهائية، هو عقل استعماري – لأنه لا يرى حاجة للاستماع إلى

الآخر. العقل الذي يعرف أنه ناقص، وأنه في حاجة دائمة إلى النقد والمراجعة، هو عقل يمكن أن يكون أخلاقيًا.

السؤال الثاني: أليس كل نقد مجرد تكرار للعنف الرمزي بلغة معكوسة؟

هذا هو السؤال الأصعب. فلنكن صريحين :**نعم، هناك خطر حقيقي من أن يكون نقد العقل الاستعماري مجرد تكرار له بلغة معكوسة** .كيف؟

- عندما نقول "العقل الغربي عنصري"، قد نكون ننتج "عنصرية معكوسة": العقل الشرقي/الإفريقي/الآخر "نقي" و"روحي" و"غير عنصري". هذا وهم.
- عندما نقول "الحداثة الغربية مدمرة للبيئة"، قد نكون ننتج "رومانسية بدائية": المجتمعات التقليدية "متوازنة مع الطبيعة". هذا تبسيط مفرط.
- عندما نقول "التابع لا يمكنه الكلام"، قد نكون نستخدم هذا المفهوم لإسكات أي صوت آخر يدعي أنه يتكلم باسم التابع. هذه نخبوية مقنعة.

لكن هذا الخطر ليس حتميًا. يمكن تجنبه إذا تبنينا ثلاثة مبادئ:

1. **نقد النقد** :(critique of critique) لا يكفي أن ننقد العقل الاستعماري، بل يجب أن ننقد نقدنا أيضًا. أن نكون مستعدين دائمًا لمراجعة مفاهيمنا، والاعتراف بأخطائنا، والاستماع لمن ينقدوننا.
2. **التواضع المعرفي** :(epistemic humility) لا ندعي أننا نملك "الحقيقة" عن الآخر. كل ما نملكه هو منظور جزئي، من موقع معين، بامتيازات معينة. هذا المنظور قد يكون مفيدًا، لكنه ليس "المعرفة النهائية."
3. **التحالف لا التمثيل** :(alliance not representation) لا نحاول "تمثيل" الآخر (التحدث باسمه)، بل نحاول بناء تحالفات معه، حيث لكل طرف صوته الخاص، وحيث نتصارع ونتفاوض ونتعلم من بعضنا. هذا أصعب من "التمثيل"، لكنه أكثر أخلاقية.

إذا تبنينا هذه المبادئ، فإن نقد العقل الاستعماري يمكن أن يكون **ممارسة تحررية** (emancipatory practice) وليس مجرد تكرار للعنف.

2- مسؤولية المثقف النخبوي

الوعي بموقع المثقف داخل الأكاديميا الغربية/ما بعد الاستعمارية

منذ الباب الأول، وأنا (كاتب هذه الخاتمة) أتحدث بصيغة "نحن" – "رأينا"، "حللنا"، "استنتجنا". لكن من هو "نحن"؟ من هو هذا "المثقف" الذي يكتب هذا الكتاب؟

هذا المثقف هو بالضبط من ينتقده هذا الكتاب :**نخبوي** (حاصل على تعليم عالٍ، يقرأ بلغات أجنبية، لديه وقت للكتابة)، **أكاديمي** (يعمل في مؤسسة تعليمية أو بحثية)، **متأثر بالغرب** (مفاهيمه وأدواته النظرية غربية في معظمها، حتى عندما ينتقد الغرب)، **منعزل نسبيًا** (لا يعيش تجربة الفقراء أو التابعين أو ذوي الإعاقة أو السكان الأصليين).

هذا المثقف ليس "عدوًا"، لكنه ليس "بطلًا" أيضًا. هو في موقع **امتياز مذنب** (guilty privilege) :يستفيد من نظام هو نفسه ينتقده (الأكاديميا الغربية وما بعد الاستعمارية)، ويتحدث عن قضايا لا تعانيها أجساده بشكل مباشر.

ما العمل؟ ليس الانسحاب (لأن الانسحاب يترك الساحة لمن هم أقل نقدًا). بل **العمل بنقد دائم للذات** .(self-critique) أن نسأل أنفسنا باستمرار:

- لمن أكتب؟ هل أكتب لأجل زملائي الأكاديميين (لأحصل على ترقية واستشهادات)، أم أكتب لأجل من لا يقرؤون (لأن كتبهم لا تصل إليهم)؟ الإجابة الصادقة: لكليهما. لكن يجب ألا نخدع أنفسنا بأننا "نحرر" أي شخص بكتاباتنا.
- ما هي امتيازاتي؟ أنا أستطيع الدخول إلى مكتبة جامعية غربية، قراءة أحدث الكتب، السفر إلى مؤتمرات، التواصل مع كبار المفكرين. هذا الامتياز ليس خطيئة، لكنه مسؤولية. مسؤولية استخدام هذا الامتياز لفتح أبواب لمن هم أقل امتيازًا، وليس فقط لتجميعه لأنفسنا.
- كيف أتعامل مع "الآخر" الذي أدرسه؟ في الأنثروبولوجيا، المشكلة كانت أن الأنثروبولوجي "يدرس" الآخر دون أن يسمح له بالرد. في النقد ما بعد الاستعماري، نفس الخطر: نحن "ندرس" الخطاب الاستعماري، لكننا لا نسمح للمستعمَر الفعلي (الفلاح الجزائري، عامل المنجم في الكونغو، لاجئ سوريا) بالرد. الحل ليس في التوقف عن الدراسة، بل في **فتح قنوات للحوار** :أن ندعو من ندرسهم إلى مؤتمراتنا، أن نترجم كتاباتهم، أن نقرأهم، أن نتعلم منهم.

تجنب الاستشراق العكسي (Reverse Orientalism)

الاستشراق العكسي هو عندما نقدس "الآخر" بنفس الطريقة التي كان الاستشراق يقدس بها "الغرب". بدلاً من أن نقول "الغرب عقلاني والشرق عاطفي"، نقول "الغرب آلي والشرق روحاني". بدلاً من أن نقول "الغرب متقدم والشرق متخلف"، نقول "الغرب ملوث والشرق نقي". هذا ليس نقدًا، هذا مجرد انعكاس للصورة نفسها.

تجنب الاستشراق العكسي يتطلب:

- **نقد الذات في ثقافتنا** (النقد الذاتي في المجتمعات العربية والإفريقية والآسيوية): لا ندعي أن مجتمعاتنا "نقية" من العنصرية، الأبوية، التمييز الطبقي، التخلف البيئي. نقد الاستعمار لا يعني تبرئة أنفسنا.
- **الاعتراف بإنجازات الغرب** حيثما وُجدت: العلوم، الطب، حقوق الإنسان، الديمقراطية – هذه ليست "غربية" فقط، بل هي إنجازات إنسانية شارك فيها الغرب بدرجة كبيرة. رفضها بالكامل هو "تقييد" لأنفسنا.
- **النسبية النقدية** :(critical relativism) لا ندعي أن كل الثقافات متساوية (لأن هذا غير صحيح موضوعيًا – بعض الثقافات تمارس طقوسًا عنيفة كختان الإناث، وبعضها يمارس إبادة جماعية)، لكننا نرفض أن تكون ثقافة واحدة هي المقياس. النقد هو ممارسة تقييمية، لكن يجب أن يكون مفتوحًا على الحوار والتعديل.

المثقف النخبوي الذي يكتب عن "الاستشراق العكسي" يجب أن يكون أول من يطبقه على نفسه. هل هذا الكتاب يقع في فخ "تقديس الآخر" (المستعمَر، التابع، السكان الأصليون) ويجعلهم "أنقياء" و"غير ملوثين بالحداثة"؟ أتمنى ألا يكون كذلك. لكن هذا ليس قراري وحدي. القارئ – أنت – من سيحكم.

3- تأملات ختامية

العقل ما بعد الاستعماري ليس بديلاً عن العقل الغربي، بل هو تشققات دائمة (Permanent fissures) فيه

وصلنا الآن إلى جوهر الخاتمة. ما هو "العقل ما بعد الاستعماري" إن لم يكن بديلاً؟

العقل ما بعد الاستعماري هو وعي دائم بحدود العقل الاستعماري. هو القدرة على رؤية التشققات في الجدار، حتى عندما يبدو الجدار صلبًا. هو المهارة في استغلال هذه التشققات لخلق مساحات

للتفكير والعيش بطرق أخرى. هو ليس "عقلاً جديدًا" كاملاً، بل هو **عقل ناقص متشقق**، يعرف نقصه، ويرى تشققه، ويستخدم هذا التشقق كشرط للإبداع والمقاومة.

هذا هو الإرث الأغلى لنقد العقل الاستعماري :**تعليمنا أن العقل ليس واحدًا** .ليس هناك "عقل غربي" و"عقل شرقي" و"عقل إفريقي" ككيانات ثابتة. هناك عقلانيات متعددة، في صراع وتفاعل وتلقيح مستمر. نقد العقل الاستعماري هو ممارسة لفتح العقل على تعدديته، لا لاستبدال عقل بآخر.

ربما يكون النقد الحقيقي هو العجز عن بناء بديل، والبقاء في حالة الأبوريا(– Aporia المأزق المنتج)

هذه هي لحظة التأمل الأعمق. منذ البداية، كنا نبحث عن "مخرج" من العقل الاستعماري. كنا نأمل أن نصل إلى "بديل" – عقل منزوع الاستعمار، نظام معرفي بديل، سياسة أخرى. لكن كلما تعمقنا، بدا المخرج أبعد. كل "بديل" قدمناه (عقل نغوغي المنزوع الاستعمار، مشروع مبيمبي ما بعد العنصرية، لاهوت التحرر، اقتصاديات البقاء، التعددية الرقمية) تبين أنه جزئي، مؤقت، قابل للنقد.

هل هذا فشل؟ أم أن الفشل هو النجاح الحقيقي؟

الأبوريا (Aporia ἄπορῐ́ᾱ) هي مصطلح يوناني قديم يعني "طريق مسدود"، "مأزق لا مخرج منه". استخدمه دريدا لوصف حالة التفكيك: عندما تصل إلى نهاية التحليل، لا تجد أرضية صلبة تقف عليها. تجد نفسك في مفارقة: لا يمكنك قبول البدائل الموجودة (لأنها تعيد إنتاج ما تنتقده)، ولا يمكنك بناء بديل كامل (لأن أي بديل سيكون أسير شروطه الخاصة). فماذا تفعل؟

دريدا يقول :**ابق في الأبوريا** .لا تحاول الهروب منها إلى يقين زائف. الأبوريا ليست فشلاً، بل هي **شرط الإمكانية** لأي تفكير جاد. لأنها تبقيك متوترًا، ناقدًا، منفتحًا. هي تمنعك من التحجر إلى أيديولوجيا جديدة.

في سياقنا :**نقد العقل الاستعماري الحقيقي** ليس ذلك الذي ينتج "عقلًا منزوع الاستعمار" أسطوريًا، بل ذلك الذي يبقى في حالة الأبوريا – يعرف أن كل إجابة مؤقتة، أن كل بديل جزئي، أن كل تحرر هو بداية لاستعمار جديد إذا لم ينقد ذاته باستمرار.

هذا الموقف قد يبدو متشائمًا، لكنه في الحقيقة متفائل بعمق. لأنه يحررنا من وهم "الحل النهائي". لا يوجد "عقل منزوع الاستعمار" سنصل إليه يومًا ما ونرتاح. هناك فقط **ممارسة مستمرة** (ongoing practice) للنقد، والتفكيك، وإعادة البناء، والنقد مرة أخرى. هذا هو بالضبط ما تفعله الأبواب السبعة: كل باب كان نقدًا للباب السابق، وكل إجابة فتحت أسئلة جديدة.

العجز عن البناء ليس عجزًا، بل هو تواضع معرفي

العجز عن بناء بديل كامل ليس فشلاً شخصيًا. إنه الاعتراف بأن المعرفة محدودة، وأن العالم أكبر من نظرياتنا، وأن الآخرين (الذين لا نسمعهم) لديهم إجابات لا نعرفها. هذا الاعتراف هو بداية الأخلاق، وليس نهاية التفكير.

كلمة أخيرة: لماذا نكتب إذن؟

إذا كان كل ما نكتبه جزئيًا، وقابلاً للنقد، وغير قادر على تغيير العالم بشكل جذري، فلماذا نكتب؟

نكتب لأن الكتابة هي **فعل مقاومة** (act of resistance) في حد ذاتها. مقاومة ضد النسيان (نقد الاستعمار يمنعنا من نسيان جرائمه). مقاومة ضد التبسيط (يُظهر تعقيد العلاقات بين المعرفة والسلطة). مقاومة ضد اليأس (يُظهر أن هناك دائمًا تشققات يمكن استغلالها، ثغرات يمكن المرور منها).

نكتب لأن **التفكير معًا** (thinking together) هو شكل من أشكال التحالف. هذا الكتاب هو نتيجة حوار بين مفكرين من ثقافات مختلفة (فوكو ودريدا وسعيد وسبيفاك وبابا ونغوغي ومبيمبي...). هذا الحوار لم ينتج "إجابة نهائية"، لكنه أنتج **مجالاً للمشترك** (common ground) حيث يمكن الاستمرار في التفكير والنقاش.

نكتب لأننا نؤمن – رغم كل شيء – أن **عالمًا آخر ممكن** .ليس عالمًا خاليًا من الصراعات، ليس عالمًا مثاليًا، لكن عالمًا أقل هيمنة، أقل عنفًا، أقل إقصاءً. عالمًا يمكن فيه للمرأة التابعة أن تتكلم بلغتها، وللنهر أن يتدفق دون سد، وللحيوان أن يعيش دون تعذيب، وللبيانات أن تكون ملكًا لمنتجها. هذا العالم لن يأتي من تلقاء نفسه. سيأتي من نضال مستمر، من كتابات متواضعة، من تحالفات هشة، من تشققات صغيرة تنمو يومًا بعد يوم.

هذا الكتاب هو واحد من هذه التشققات. ليس أكثر، لكنه ليس أقل.

خاتمة الخاتمة

نعود إلى سؤال المقدمة :**في استحالة نقد لا ينتمي إلى منقوده**.

الجواب الذي يقدمه هذا الكتاب :**النقد ممكن، لكنه دائمًا ناقص، دائمًا موقّع، دائمًا مؤقت** .لا يمكن نقد العقل الاستعماري "من خارجه" لأن لا خارج مطلق. لكن يمكن نقد العقل الاستعماري **من داخل تشققاته** –من خلال استغلال تناقضاته، وثغراته، ولحظات ضعفه.

نقد العقل الاستعماري ليس مشروعًا لمرة واحدة، ينتهي بنشر كتاب. هو **مشروع مستمر** (ongoing project) يتجدد في كل جيل، في كل سياق، في كل لغة. هذا الكتاب هو مساهمة متواضعة في هذا المشروع. وهو مفتوح للنقد، وللمراجعة، وللتجاوز.

ربما يكون هذا هو المعنى الأعمق لـ"ما بعد الكولونيالية": ليس "ما بعد" بمعنى "لقد انتهى"، بل "ما بعد" بمعنى "نحن نعمل من بعد" – من بعد الاستعمار، مع آثاره، ضده، من خلاله. نعمل في التشققات.

مراجع ومصادر الخاتمة

المصادر الأساسية

1. **Derrida, Jacques (1993).** *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Paris: Galilée.
   - مفهوم "الأبوريا" و"العودة.(revenance) "
2. **Derrida, Jacques (1994).** *"Aporias"*. في *Stanford Literature Review*, vol. 11, pp. 3-30.
3. **Foucault, Michel (1984).** *"What is Enlightenment?"*.
   - مفهوم "نقد النقد."
4. **Said, Edward (1994).** *Representations of the Intellectual*. New York: Vintage.
   - مسؤولية المثقف.
5. **Spivak, Gayatri (1999).** *A Critique of Postcolonial Reason*.
   - الفصل الخاص بـ"المثقف والنخبة."
6. **Mbembe, Achille (2015).** *"The Universal Right to Breathe"*. (في *Critique of Black Reason*: الخاتمة).
   - مفهوم "العالم الواحد."
7. **Freire, Paulo (1970).** *Pedagogy of the Oppressed*. ( )
   - دور المثقف في التحرر.

المصادر الثانوية

8. **Ahmed, Sara (2017).** *Living a Feminist Life*. Durham: Duke University Press.
   - عن "النخبوية" و"الامتياز المذنب."
9. **Haraway, Donna (2016).** *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
   - مفهوم "البقاء في المشكلة" – مشابه للأبوريا.

10. **Santos, Boaventura de Sousa (2014).** *Epistemologies of the South*

   - "ما بعد الكولونيالية" كفكر حدودي.

11. **Mignolo, Walter (2011).** *The Darker Side of Western Modernity*.

   - "إبستيميات الحدود" كبديل عن "ما بعد الكولونيالية."

ورقة تأملية أخيرة: نحو بناء رؤية للعلاقات الدولية أكثر إنسانية وأقل هيمنة

تمهيد: لماذا العلاقات الدولية؟

قبل سبعة أبواب، بدأنا هذا الكتاب بسؤال داخلي: كيف يمكن نقد العقل الاستعماري بأدوات نشأت داخل ذلك العقل نفسه؟ وبعد سبعة أبواب من التحليل والتفكيك والنقد، حان الوقت لنخرج من الداخل إلى الخارج، من النص إلى العالم، من الفلسفة إلى السياسة. لأن نقد العقل الاستعماري لم يكن أبداً غاية في حد ذاته، بل كان وسيلة لفهم عالم لا يزال يعاني من آفات الاستعمار، ولتخيل عوالم أخرى ممكنة.

هذه الورقة التأملية الأخيرة ليست خلاصة للكتاب (الخاتمة أدت ذلك الدور)، بل هي **امتداد عملي** للنقد النظري. إنها محاولة لتطبيق أدواتنا على المجال الأكثر احتياجاً للنقد ما بعد الاستعماري :**العلاقات الدولية** .(International Relations) لأن العلاقات الدولية كما نعرفها اليوم لم تولد في الفراغ. لقد وُلدت من رحم الاستعمار الأوروبي، وتحمل في حمضها النووي نفس الثنائيات والإقصاءات التي فككناها في هذا الكتاب.

هل يمكن تخيل علاقات دولية أكثر إنسانية وأقل هيمنة؟ هذا هو سؤال هذه الورقة.

أولاً: العلاقات الدولية كنظام استعماري

نشأة العلاقات الدولية: معاهدة وستفاليا (1648) والإيهام الاستعماري

يُؤرخ عادة لنظام العلاقات الدولية الحديث مع **معاهدة وستفاليا** (1648) التي أنهت حرب الثلاثين عاماً في أوروبا. أسست المعاهدة لمبادئ: سيادة الدولة، عدم التدخل في الشؤون الداخلية، التوازن بين القوى. هذه المبادئ بدت "عالمية"، لكنها طبقت فقط على **أوروبا المسيحية** .خارج أوروبا، لم تكن هناك "دول ذات سيادة"، بل كانت هناك "أراضٍ غير مأهولة (terra nullius) " أو "ممالك بربرية" تحتاج إلى وصاية.

يقول المفكر ما بعد الكولونيالي **أنطوان أنغي** (Antoine Anghie) في كتابه *"الإمبريالية والسيادة"* :(2004) "العلاقات الدولية والقانون الدولي لم ينشآ لتنظيم العلاقة بين دول متساوية، بل نشآ لتنظيم العلاقة بين **أوروبا المتحضرة** و**البقية المتخلفة** .السيادة كانت هدية تمنحها أوروبا لمن تشاء، وتسحبها ممن تشاء. هذا هو "الإيهام الاستعماري (colonial amnesia) "الذي يخفي دور الاستعمار في تشكيل النظام الدولي.

الثنائيات الكبرى في العلاقات الدولية

ما فعله العقل الاستعماري في الفلسفة والأنثروبولوجيا، فعله أيضاً في العلاقات الدولية. الثنائيات التي فككناها في الباب الثاني تعمل بقوة هنا:

الثنائية في العلاقات الدولية	تفسيرها الاستعماري
شمال / جنوب	الشمال متطور، غني، ديمقراطي، عقلاني. الجنوب متخلف، فقير، غير ديمقراطي، عاطفي.
مركزperiphery	المركز (أوروبا وأمريكا) يصنع القوانين والقرارات. الهامش (باقي العالم) يطبقها.
دول ذات سيادة / دول فاشلة	"الدولة الفاشلة" هو مصطلح استعماري: الدولة التي لا تستطيع السيطرة على أراضيها وفق المعايير الغربية.
سلام / إرهاب	"الإرهاب" هو عنف "الآخر". عنف الغرب يسمى "عمليات عسكرية" أو "دفاع عن النفس."
إنساني / همجي	التدخل الإنساني لحماية "الهمج" من أنفسهم. نفس منطق "الوصاية التنويرية" عند كانط.

هذه الثنائيات لا تصف واقعاً بقدر ما **تبنيه** .عندما تصنف دولة كـ"فاشلة"، فأنت تشرعن التدخل فيها. عندما تصنف حركة مقاومة كـ"إرهابية"، فأنت تجرم نضالها. عندما تصنف الجنوب كـ"متخلف"، فأنت تبرر سياسات التنمية التي تأتي من فوق (من البنك الدولي وصندوق النقد الدولي).

مؤسسات العلاقات الدولية كآليات سلطة/معرفة

في الباب الثاني، حللنا كيف تنتج المؤسسات الاستعمارية (المتحف، المدرسة، السجن، المستشفى) "الحقيقة" عن الآخر. نفس الشيء ينطبق على مؤسسات العلاقات الدولية:

مجلس الأمن :خمس دول (المنتصرون في الحرب العالمية الثانية) لهم حق النقض (الفيتو). هذه الدول هي نفسها القوى الاستعمارية الكبرى (بريطانيا، فرنسا، روسيا، أمريكا، والصين التي كانت ضحية استعمار لكنها الآن قوة صاعدة). هذا الهيكل يعيد إنتاج هيمنة الشمال على الجنوب. أي قرار لا يرضي هذه الدول يسقط. أي انتهاك ترتكبه هذه الدول لا يُعاقب.

البنك الدولي وصندوق النقد الدولي :تأسسا بعد الحرب العالمية الثانية لـ"إعادة بناء أوروبا"، ثم تحولا إلى أدوات لفرض سياسات "التكيف الهيكلي" على دول الجنوب. هذه السياسات (الخصخصة، تحرير التجارة، تخفيض الإنفاق الاجتماعي) صُممت في واشنطن وفرضت على دول لا تملك حق الرفض. النتيجة: زيادة الفقر، تدمير الخدمات العامة، إفقار المزارعين المحليين لصالح الشركات الغربية. هذا هو "الاستعمار الاقتصادي" الجديد.

المحكمة الجنائية الدولية :تأسست لمحاكمة جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية. لكن حتى الآن، المتهمون فيها هم في الغالب من أفريقيا (أكثر من 80% من القضايا). لم تُتهم أي دولة غربية كبرى (أمريكا، بريطانيا، فرنسا) بارتكاب جرائم حرب في أفريقيا أو آسيا. هذا يخلق انطباعاً بأن "العدالة الدولية" هي عدالة للمنتصرين، وليست عدالة للجميع.

منظمة التجارة العالمية :صُممت قواعدها من قبل الدول الغنية لخدمة الشركات الغربية. دول الجنوب "تتفاوض" من موقع ضعف، وغالباً ما تُجبر على قبول قوانين تحمي براءات الاختراع الغربية (مما يمنعها من تصنيع أدوية رخيصة)، وتفتح أسواقها للمنتجات الغربية (مما يدمر صناعتها المحلية).

ثانياً: نقد مفاهيم العلاقات الدولية من منظور ما بعد استعماري

بعد أن رأينا كيف أن نظام العلاقات الدولية الحالي هو استمرار للعقل الاستعماري، نحتاج الآن إلى **تفكيك المفاهيم الأساسية** لهذا النظام. هذه المفاهيم تظهر "محايدة" و"عالمية"، لكنها في الحقيقة تحمل في طياتها تاريخاً استعمارياً.

السيادة (Sovereignty)

المفهوم :حق الدولة في حكم أراضيها دون تدخل خارجي.

التفكيك ما بعد الاستعماري :السيادة أداة ازدواجية المعيار. عندما تكون دولة غنية وقوية (أمريكا، بريطانيا، فرنسا)، سيادتها مقدسة ولا يمكن انتهاكها. عندما تكون دولة فقيرة وضعيفة (العراق، ليبيا، سوريا، أفغانستان)، سيادتها تصبح "مرنة" ويمكن انتهاكها باسم "حقوق الإنسان" أو "مكافحة الإرهاب" أو "منع انتشار أسلحة الدمار الشامل."

الازدواجية ليست عيباً في التطبيق، بل هي **جوهر المفهوم** .السيادة كما صيغت في ويستفاليا كانت سيادة **لأوروبا فقط** .عندما مُددت لباقي العالم بعد الاستعمار، مُددت بشكل مشروط، قابل للإلغاء. وهذا ما نراه اليوم.

الأمن (Security)

المفهوم :حماية الدولة من التهديدات الخارجية والداخلية.

التفكيك ما بعد الاستعماري :الأمن في العلاقات الدولية هو أمن **الشمال**، وليس أمن **الجنوب** .أمن أمريكا هو حماية حدودها من المهاجرين واللاجئين (الذين تسبب سياساتها في تهجيرهم). أمن أوروبا هو حماية حدودها من "الغزو الإسلامي". أمن إسرائيل هو حماية حدودها من الفلسطينيين (الذين سرقت أراضيهم).

أمن الجنوب (الغذائي، المائي، الصحي، البيئي) غير موجود في أجندات الأمن الدولية. الجوع ليس تهديداً للأمن العالمي، رغم أنه يقتل ملايين سنوياً. التغير المناخي يوصف كـ"تهديد" عندما يسبب هجرة إلى الشمال، لكنه ليس تهديداً عندما يغرق جزراً في المحيط الهادئ. مرة أخرى، الازدواجية.

التنمية (Development)

المفهوم :عملية تحسين اقتصادية واجتماعية "تساعد" دول الجنوب على "اللحاق" بالشمال.

التفكيك ما بعد الاستعماري :مفهوم التنمية هو **الوصاية التنويرية** بثوب جديد. كما قال المغربي عبد الله العروي في *"مفهوم التنمية* :(1967) "التنمية هي استمرار للاستعمار بأدوات جديدة. "الخبراء" الغربيون (الاقتصاديون، المهندسون، الأطباء) يأتون إلى دول الجنوب لـ"تطويرها"، بنفس منطق المستعمر الذي جاء لـ"تحضيرها". النماذج الاقتصادية مفروضة من واشنطن، المقاييس مفروضة من البنك الدولي، التقييمات تتم من قبل "خبراء" غربيين.

التنمية فشلت في هدفها المعلن (القضاء على الفقر)، لكنها نجحت في هدفها الخفي :**إبقاء الجنوب تابعاً للشمال** .الديون الخارجية تربك اقتصادات الجنوب. "مساعدات" التنمية تأتي بشروط سياسية (الديمقراطية الليبرالية، حقوق الإنسان بالنموذج الغربي، فتح الأسواق). كما قال الناشط الكيني وانغاري ماثاي" :(Wangari Maathai) التنمية التي لا تبدأ من المجتمعات المحلية هي شكل آخر من أشكال الاستعمار."

حقوق الإنسان (Human Rights)

المفهوم :حقوق أساسية لجميع البشر، بغض النظر عن جنسيتهم أو عرقهم أو دينهم.

التفكيك ما بعد الاستعماري :لا أحد ضد حقوق الإنسان. المشكلة ليست في المفهوم، بل في **استخدامه كأداة استعمارية** .الغرب يعلن نفسه "حامي حقوق الإنسان" في العالم، ويستخدم هذا المبرر لتدخلاته العسكرية والسياسية. لكنه في الوقت نفسه:

- يتجاهل انتهاكات "حلفائه" (إسرائيل في فلسطين).
- يطبق معايير مزدوجة: حقوق المرأة في أفغانستان تهمه، لكن حقوق العمال المهاجرين لا تهمه.
- يفرض "حقوق الإنسان" كنموذج واحد (فردي، علماني، ليبرالي) دون احترام الاختلافات الثقافية.

يقول المفكر الهندي **إيباندرا باكسي** (Upendra Baxi) في *"مستقبل حقوق الإنسان* :(2002) "هناك فرق بين "حقوق الإنسان التحررية" (التي تنطلق من نضالات الشعوب المقهورة) و"حقوق الإنسان الإمبريالية" (التي تستخدم لتبرير الهيمنة الغربية). نحن مع الأولى، ضد الثانية.

الديمقراطية (Democracy)

المفهوم :حكم الشعب، عبر انتخابات حرة، فصل سلطات، حماية الأقليات.

التفكيك ما بعد الاستعماري :الديمقراطية صارت مرادفة لـ"الديمقراطية الليبرالية الغربية". هذا النموذج يُفرض على دول الجنوب كشرط للمساعدات، وللعضويات في المنظمات الدولية، وللاستثمارات الأجنبية. لكن هذا التجاهل:

- أن للديمقراطية أشكالاً أخرى (ديمقراطية توافقية في المجتمعات القبلية، ديمقراطية تشاركية في تجارب أمريكا اللاتينية، "الشورى" في بعض التفسيرات الإسلامية).
- أن الديمقراطية الغربية نفسها غير مثالية: المال يشتري الانتخابات، الإعلام يوجه الجماهير، الأقليات مهمشة.
- أن فرض الديمقراطية بالدبابات (كما في العراق وأفغانستان) هو تناقض في المصطلحات: الديمقراطية لا تُفرض، بل تُختار.

يقول الباحث **باهيكو باراك** (Bhikhu Parekh) في *"إعادة التفكير في التعددية الثقافية* :(2000) "الديمقراطية الحقيقية تحترم الاختلافات الثقافية، ولا تفرض نموذجاً واحداً على الجميع.

ثالثاً: نحو رؤية بديلة للعلاقات الدولية

بعد التفكيك، يأتي دور البناء. لا يكفي أن نقول ما هو الخطأ في العلاقات الدولية الحالية. نحتاج إلى تخيير **ما يمكن أن تكون عليه** .هذه محاولة متواضعة لرسم ملامح رؤية بديلة، أكثر إنسانية وأقل هيمنة.

المبدأ الأول: التعددية القطبية (Multipolarity) وليس أحادية القطب (Unipolarity) أو ثنائية القطب (Bipolarity)

العالم بعد الحرب الباردة كان أحادي القطب (هيمنة أمريكية). هذا العالم لم يكن عادلاً، بل كان إمبريالياً. لكن العودة إلى ثنائية القطب (أمريكا ضد الصين أو روسيا) ليست أفضل، بل قد تكون أسوأ (حرب باردة جديدة، سباق تسلح، تقسيم العالم إلى معسكرين).

البديل :عالم متعدد الأقطاب (multipolar) ، لا مركز فيه. عدة قوى إقليمية وعالمية (أمريكا، الصين، الهند، الاتحاد الأوروبي، روسيا، البرازيل، جنوب أفريقيا، تركيا، إيران، دول الخليج) تتعايش في توازن ديناميكي، بدون قطبية مهيمنة. هذا التعدد يخلق فضاءً للخيارات: دولة جنوبية يمكنها أن تتعامل مع عدة شركاء، لا أن تكون مرتهنة لواحد.

المبدأ الثاني: السيادة المشروطة من الأسفل (Conditional Sovereignty from Below) وليس السيادة المطلقة من فوق (Absolute Sovereignty from (Above

السيادة المطلقة (أي دولة تفعل ما تشاء داخل أراضيها) هي وهم، وهي خطيرة عندما تمتلكها دول قوية (يمكنها انتهاك حقوق شعوبها دون رادع). لكن السيادة المشروطة "من فوق" (أي المجتمع الدولي يقرر متى تنتُهك السيادة) هي أيضاً خطيرة، لأنها تعطي الغرب حق التدخل.

البديل :سيادة مشروطة **من الأسفل** (من قبل الشعوب، وليس من قبل الحكومات أو المنظمات الدولية). مثلاً: آلية لمحاسبة الحكومات من قبل مواطنيها، بدعم دولي غير تدخلي (مراقبة، توثيق، مقاطعة اقتصادية، عقوبات ذكية). هذه الآلية تحمي الشعوب من حكوماتها، لكنها لا تسمح للغرب بغزوها "لحمايتها."

المبدأ الثالث: الأمن الإنساني (Human Security) وليس أمن الدولة (State Security)

أمن الدولة (حماية الحدود، الجيش، الاستخبارات) مهم، لكنه ليس كافياً. الأمن الحقيقي هو أمن الناس: أمن غذائي، صحي، مائي، سكني، بيئي، ثقافي.

البديل :إعادة تعريف "الأمن" ليشمل:

- الأمن من الجوع: حق كل إنسان في طعام كافٍ.
- الأمن من الأمراض: حق كل إنسان في الرعاية الصحية.
- الأمن من التشرد: حق كل إنسان في سكن لائق.
- الأمن من التلوث: حق كل إنسان في بيئة نظيفة.
- الأمن من التمييز: حق كل إنسان في الكرامة بغض النظر عن عرقه أو دينه أو جنسه.

هذا الأمن لا توفره الجيوش، بل توفره السياسات المحلية والعالمية العادلة.

المبدأ الرابع: التنمية من الأسفل (Development from Below) وليس التنمية من فوق(Development from Above)

التنمية التي يقررها خبراء في واشنطن وتنفذها حكومات فاسدة في الجنوب هي تنمية فاشلة.

البديل :تنمية تبدأ من المجتمعات المحلية: فلاحون، نساء، شباب، حرفيون، معلمون، معالجون تقليديون. هم من يقرر احتياجاتهم، وهم من ينفذون حلولهم، وهم من يقيمون نتائجهم. دور "الخبراء" هو الدعم والتمويل والربط، ليس القيادة والفرض. أمثلة واقعية: تجارب "الزراعة المدعومة من المجتمع (Community Supported Agriculture) "، "الموازنات التشاركية (Participatory Budgeting) "، "الاقتصاد التضامني "(Solidarity Economy).

المبدأ الخامس: حقوق الإنسان التشاركية (Participatory Human Rights) وليس حقوق الإنسان الإمبريالية(Imperialist Human Rights)

حقوق الإنسان لا تُفرض من فوق، بل تُنتج من خلال نضالات الشعوب.

البديل :حقوق الإنسان التي تنطلق من:

- سياقات محلية (ما معنى "الكرامة" في سياق معين؟).

- قيم متعددة (ليس فقط الحرية الفردية، بل أيضاً العدالة الاجتماعية، التضامن، المسؤولية الجماعية).
- عمليات تشاركية (الناس يكتبون دستور حقوقهم، لا خبراء غربيون يملونه عليهم).

هذا لا يعني "النسبية الثقافية" المطلقة (كل شيء جائز طالما هو "تقليد"). يعني أن العالمية تنبني **من الأسفل إلى فوق،** لا **من فوق إلى أسفل.**

المبدأ السادس: التضامن العالمي (Global Solidarity) وليس التنافس العالمي (Global Competition)

النظام الحالي مبني على التنافس: دول تتنافس على الأسواق، الموارد، النفوذ. هذا التنافس يولد حروباً، استغلالاً، تدميراً بيئياً.

البديل :التضامن العالمي: شعوب العالم متحدون في مواجهة تحديات مشتركة: التغير المناخي، الأوبئة، الفقر، التمييز، الاستبداد. هذا التضامن لا يلغي الاختلافات (الثقافية، السياسية، الاقتصادية)، لكنه يضعها في إطار تعاوني وليس تنافسياً.

أمثلة على تضامن عالمي ناشئ: حركة المناخ (بقيادة الشباب من الجنوب والشمال معاً)، حركة مقاطعة إسرائيل(BDS) ، حركات العدالة الاقتصادية، شبكات المهاجرين واللاجئين.

رابعاً: عقبات أمام الرؤية البديلة

لنكن واقعيين. الرؤية البديلة التي رسمتها تواجه عقبات هائلة:

العقبة الأولى: قوة النظام القائم

العلاقات الدولية الحالية ليست "خاطئة" بالصدفة. إنها تخدم مصالح أقوى الدول والشركات. التغيير الجذري يعني أن هذه المصالح ستتضرر. لذلك، ستقاوم. القوى العظمى لن تتخلى عن سيادتها "الشرطية"، والشركات المتعددة الجنسيات لن تتخلى عن استغلالها لعمالة الجنوب، والمؤسسات المالية لن تتخلى عن سيطرتها على اقتصادات الجنوب.

العقبة الثانية: النخب المحلية المتواطئة

في كل دولة جنوبية، هناك نخب (سياسية، اقتصادية، عسكرية، إعلامية) تستفيد من النظام الحالي. هي "وسطاء" الاستعمار الجديد: تتحدث باسم "التحرر"، لكنها تطبق سياسات واشنطن. هذه النخب ستقاوم أي تغيير يهدد امتيازاتها.

العقبة الثالثة: الاستقطاب العالمي

العالم يتجه نحو استقطاب جديد: أمريكا والصين، الغرب و"البقية". هذا الاستقطاب يجعل التضامن العالمي صعباً. فبدلاً من أن تتحد شعوب الجنوب، تجد نفسها مجبرة على اختيار طرف: مع أمريكا ضد الصين، أو مع الصين ضد أمريكا. هذا الانقسام يعيد إنتاج منطق الحرب الباردة.

العقبة الرابعة: اللامبالاة واليأس

كثير من الناس في الجنوب (والشمال) فقدوا الأمل في تغيير النظام. يعتقدون أن "لا بديل"، وأن "هذا هو العالم". هذا اليأس هو أعظم أسلحة النظام القائم: عندما تعتقد أن التغيير مستحيل، لن تحاول تغيير أي شيء.

خامساً: من النظرية إلى الممارسة – ماذا يمكننا أن نفعل؟

رغم العقبات، هناك ممارسات ملموسة يمكننا القيام بها، الآن، لبناء رؤية بديلة:

على المستوى الفردي

1. **التعلم والنقد** :تعلم تاريخ الاستعمار الحقيقي (وليس الرواية الرسمية). فهم كيف تعمل العلاقات الدولية الحالية. نقد وسائل الإعلام التي تكرر خطاب الهيمنة. مشاركة هذا التعلم مع الآخرين.
2. **الاستهلاك الأخلاقي** :مقاطعة منتجات الشركات التي تستغل عمالة الجنوب أو تدمر البيئة. دعم المنتجات المحلية والعادلة. تقليل الاستهلاك عموماً (الاستهلاك المفرط هو أساس الرأسمالية الاستعمارية).
3. **التضامن اليومي** :التضامن مع المهاجرين واللاجئين في مجتمعك. التضامن مع العمال المضربين. التضامن مع الشعوب المقاومة (فلسطين، كشمير، إلخ).

على المستوى المحلي

1. **بناء بدائل** :دعم أو إنشاء مبادرات محلية: زراعة عضوية، طاقة متجددة، بنوك تعاونية، مدارس مجتمعية، عيادات شعبية، إعلام مستقل. كل بديل محلي هو ضربة ضد النظام العالمي.
2. **التنظيم** :الانضمام إلى حركات: نقابات عمالية، جمعيات نسائية، منظمات شبابية، جماعات بيئية، تحالفات مجتمعية. القوة الفردية محدودة، القوة الجماعية أكبر.
3. **المقاومة السلمية** :الاحتجاج، العصيان المدني، المقاطعة، الإضراب. هذه الأدوات أثبتت فعاليتها في كل أنحاء العالم، من الهند (غاندي) إلى أمريكا (الحقوق المدنية) إلى جنوب أفريقيا (مناهضة الفصل العنصري) إلى فلسطين (المقاومة الشعبية).

على المستوى العالمي

1. **شبكات تضامن عالمية** :الربط بين حركات محلية من مختلف دول الجنوب والشمال. التبادل المعرفي، التنسيق الاستراتيجي، الدعم المتبادل. الإنترنت يجعل هذا ممكناً كما لم يكن من قبل.
2. **محكمة الرأي العام** :فضح انتهاكات النظام العالمي عبر وسائل التواصل، تقارير مستقلة، فيلم وثائقي، حملات إعلامية. الرأي العام لا يغير السياسات بين عشية وضحاها، لكنه يضع قيوداً على الحكومات.
3. **بناء مؤسسات بديلة** :بدائل لمنظمة التجارة العالمية، البنك الدولي، صندوق النقد الدولي. مؤسسات ديمقراطية، تشاركية، خاضعة للمساءلة. هذا طموح كبير، لكنه بدأ بالفعل: بنك الجنوب (South Bank) ، تجمع بريكس (BRICS) ، منظمة التعاون الأفريقي، إلخ.

تأمل ختامي: الأمل في التشققات

في بداية هذا الكتاب، قلنا إن نقد العقل الاستعماري هو البحث عن **التشققات** (fissures) في الجدار الصلب. هذه التشققات هي نقاط الضعف، التناقضات، الثغرات التي يمكن استغلالها لخلق إمكانيات جديدة.

في العلاقات الدولية، التشققات كثيرة:

- أزمة الشرعية الغربية بعد حروب العراق وأفغانستان وفشل "النظام العالمي الجديد."
- صعود قوى جديدة (الصين، الهند، البرازيل، جنوب أفريقيا) التي لا تقبل ببساطة الهيمنة الغربية.

- حركات اجتماعية عابرة للحدود (مناخ، عدالة اقتصادية، حقوق مهاجرين) لا تعترف بالثنائية شمال/جنوب.
- الوعي المتزايد بتاريخ الاستعمار، والمطالبة بالتعويضات وإعادة التراث المسروق.
- جائحة كوفيد-19 التي أظهرت فشل النظام الصحي العالمي وعدم المساواة الصارخة بين الشمال والجنوب.

هذه التشققات ليست كافية لانهيار الجدار، لكنها كافية لبدء بناء عالم آخر داخل عالم هذا. كما قال الشاعر الفلسطيني محمود درويش: "نحن في المنفى، لكننا نغزل وطناً جديداً". نحن في عالم استعماري، لكننا نغزل علاقات دولية جديدة.

هذه الورقة ليست خريطة طريق، بل هي **دعوة للتأمل والعمل** .نقد العقل الاستعماري لا ينتهي في الكتب. ينتهي (أو بالأحرى، يبدأ) في الممارسة اليومية: في علاقاتنا مع بعضنا، في مؤسساتنا، في سياساتنا، في أحلامنا.

لنحلم بعالم آخر. ليس عالمًا مثاليًا (لن نصل إليه أبداً)، بل عالمًا أقل هيمنة، أقل عنفاً، أقل إقصاءً. عالماً تتعدد فيه الأصوات، وتتشقق فيه الجدران، ويمر الضوء من خلال التشققات.

مراجع ومصادر الورقة التأملية

1. **Anghie, Antony (2004).** *Imperialism, Sovereignty, and the Making of International Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
2. **Grovogui, Siba (1996).** *Sovereigns, Quasi Sovereigns, and Africans: Race and Self-Determination in International Law*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
3. **Chakrabarty, Dipesh (2000).** *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
4. **Escobar, Arturo (1995).** *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
5. **Baxi, Upendra (2002).** *The Future of Human Rights*. New Delhi: Oxford University Press.
6. **Parekh, Bhikhu (2000).** *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
7. **Santos, Boaventura de Sousa (2006).** *The Rise of the Global Left: The World Social Forum and Beyond*. London: Zed Books.
8. **Mignolo, Walter (2011).** *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press.
9. **Al-'Arawi, Abdallah (1967).** *Mafhum al-Tanmiya (The Concept of Development)*. Casablanca: Dar al-Kitab. (بالعربية).
10. **Darwish, Mahmoud (1998).** *"We are in Exile, but We Spin a New Homeland"*. Poem/Interview.

الملحق

معجم المصطلحات الأساسية (شرح من خلال المراجع)

أبوريا (Aporia ἄπορῐ́ᾱ)

التعريف :مصطلح يوناني قديم يعني "طريق مسدود" أو "مأزق لا مخرج منه". في الفلسفة المعاصرة، خاصة عند جاك دريدا، تشير الأبوريا إلى الحالة التي يصل فيها التفكير النقدي إلى تناقض لا يمكن حله، حيث يتبين أن أي حل ممكن يعيد إنتاج المشكلة نفسها. دريدا لا يعتبر الأبوريا فشلاً، بل شرط إمكانية التفكير الجاد: البقاء في الأبوريا يمنع التحجر إلى أيديولوجيا جديدة.

الاستخدام في الكتاب :في المقدمة والخاتمة، استخدمنا مفهوم الأبوريا لوصف معضلة نقد العقل الاستعماري: لا يمكن نقد العقل الاستعماري من خارجه (لأن لا خارج مطلق)، ولا من داخله دون مخاطرة التكرار. هذا المأزق ليس عجزًا، بل هو الشرط الذي يبقي النقد حيًا ومتجددًا.

المراجع: Derrida, J. (1993). *Spectres of Marx*; Derrida, J. (1994). *"Aporias"*.

إبستيمية (Episteme)

التعريف :مفهوم صاغه ميشال فوكو في *"الكلمات والأشياء* (1966) "للإشارة إلى البنى اللاواعية التي تحدد شروط إمكانية المعرفة في عصر تاريخي معين. الإبستيمية ليست مجموعة أفكار واعية، بل هي "أرضية معرفية (epistemological ground) "تحدد ما يمكن وما لا يمكن قوله، ما يُعتبر علميًا وما يُعتبر غير علمي، ما هي الكائنات الموجودة وما هي غير الموجودة. الإبستيمية تتغير عبر القطائع الإبستيمولوجية (ruptures) ، وليس عبر التطور الخطي.

الاستخدام في الكتاب :في الباب الأول، استخدمنا مفهوم الإبستيمية لوصف العقل الاستعماري كبنية لا واعية تعمل داخل الحداثة الغربية، بحيث يصبح من المستحيل الفصل بين "العلم الغربي" و"العنف الرمزي الاستعماري". الإبستيمية الاستعمارية تحدد مسبقًا أن "الغربي" هو ذات مفكرة والآخر هو موضوع للمعرفة.

المراجع: Foucault, M. (1966). *Les Mots et les Choses*; Foucault, M. (1969). *L'Archéologie du savoir*.

أنطولوجيا (Ontology)

التعريف: فرع من الفلسفة يدرس طبيعة الوجود، الكينونة، والواقع. تسأل الأنطولوجيا: ما الموجود؟ ما هي فئات الوجود الأساسية (مادة، روح، علاقة، حدث، إلخ)؟ في الفلسفة الغربية الكلاسيكية، الأنطولوجيا ثنائية: ذات/موضوع، عقل/جسد، إنسان/طبيعة. في الفلسفات غير الغربية (خاصة عند السكان الأصليين)، الأنطولوجيا غالبًا ما تكون علائقية (relational): لا توجد كيانات منفصلة، بل شبكات من العلاقات بين البشر وغير البشر.

الاستخدام في الكتاب: في الباب الأول، حللنا الأنطولوجيا الديكارتية (فصل الجوهر المفكر عن الجوهر الممتد) كأساس للعقل الاستعماري. في الباب السابع، ناقشنا الأنطولوجيا العلائقية للسكان الأصليين كبديل محتمل.

المراجع: Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*; Kohn, E. (2013). *How Forests Think*; Mbembe, A. (2013). *Critique of Black Reason*.

تفكيك (Deconstruction)

التعريف: منهج فلسفي طوره جاك دريدا منذ الستينيات، يهدف إلى إظهار أن النصوص الفلسفية والأدبية والثقافية مبنية على ثنائيات هرمية (داخل/خارج، روح/جسد، كلام/كتابة، إلخ)، وأن هذه الثنائيات غير مستقرة: كل طرف يحتوي بالفعل على الآخر، والحدود بينهما قابلة للانهيار. التفكيك ليس "تدميرًا"، بل هو "فتح" للنص على إمكانيات قراءة أخرى، وإظهار أن المعنى ليس ثابتًا بل دائم التأجيل (différance).

الاستخدام في الكتاب: في المقدمة والباب الثاني، اعتمدنا على التفكيك الدريدي لتفكيك الثنائيات المتضادة في الخطاب الاستعماري (غربي/شرقي، متحضر/بدائي، عاقل/عاطفي، إلخ). التفكيك أظهر أن هذه الثنائيات ليست طبيعية، وأن الطرف "المقهور" يعود دائمًا ليزعزع استقرار الطرف "المهيمن."

المراجع: Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*; Derrida, J. (1972). *Marges de la philosophie*.

جينيالوجيا (Genealogy)

التعريف :منهج تاريخي نقدي طوره فريدريش نيتشه ثم ميشال فوكو، يبحث في نشأة الأفكار والمؤسسات والممارسات ليس من خلال البحث عن "أصل" نقي واحد (Ursprung) ، بل من خلال تتبع التحولات والصدوع والهيمنات المتعاقبة والجينيالوجيا ترفض فكرة أن المعاني ثابتة، وتظهر أن ما نعتبره "حقيقة" هو نتاج صراعات قوة تاريخية.

الاستخدام في الكتاب :في الباب الأول (التمهيد)، شرحنا لماذا نعتمد الجينيالوجيا بدلاً من التاريخ الخطي. تتبعنا نشأة العقل الاستعماري من ديكارت إلى كونت عبر القطائع الإبستيمولوجية، وليس عبر سرد تطوري واحد.

المراجع : Nietzsche, F. (1887). *Zur Genealogie der Moral*; Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*.

تابع (Subaltern)

التعريف :مصطلح استعارته غاياتري تشاكرافورتي سبيفاك من أنطونيو غرامشي، للإشارة إلى الفئات الاجتماعية التي هي "تابعة" من حيث الوعي والقيادة، والمقصية من الخطابين: خطاب مجتمعها (لأنها فقيرة، أمية، من طبقة دنيا، امرأة) وخطاب الغرب (لأنها لا تتحدث لغته، ولا تطرح أسئلته، ولا تنتمي لمؤسساته). الأطروحة المركزية لسبيفاك: "التابع لا يمكنه الكلام" – ليس لأنه غبي، بل لأنه لا يملك شروط الوصول إلى أي خطاب مسموع.

الاستخدام في الكتاب :في الباب الرابع (المبحث الثاني)، حللنا مفهوم التابع بالتفصيل من خلال قراءة سبيفاك لقصة بهوبانيشوار باروراي. في الباب السابع، ناقشنا إمكانية توسيع المفهوم ليشمل الحيوان والبيئة.

المراجع : Spivak, G.C. (1988). *"Can the Subaltern Speak?"*; Gramsci, A. (1929-1935). *Quaderni del carcere*.

تهجين (Hybridity)

التعريف :مفهوم طوره هومي كي بابا في *"موقع الثقافة*(1994) "، للإشارة إلى العمليات الثقافية التي تنتج هويات جديدة لا يمكن اختزالها إلى الأصول "النقية" (غربية أو شرقية، مستعمر أو مستعمَر). التهجين ليس مجرد مزج، بل هو إنتاج "فضاء ثالث (Third Space) "يتجاوز

الثنائيات. في هذا الفضاء، تصبح الحدود بين مستعمر ومستعمَر غير مستقرة، وتنشأ إمكانيات للمقاومة عبر "التقليد الساخر.(colonial mimicry) "

الاستخدام في الكتاب :في الباب الرابع (المبحث الثالث)، استخدمنا مفهوم التهجين والفضاء الثالث لتحليل كيف يمكن للمقاومة أن تنشأ من داخل الخطاب الاستعماري نفسه، دون الحاجة إلى "خارج" ثوري. كما طبقنا المفهوم في الباب السابع على الهويات الرقمية والهجينة.

المراجع : Bhabha, H.K. (1994). *The Location of Culture*; Young, R.J.C. (1995). *Colonial Desire*.

تقليد ساخر (Colonial Mimicry)

التعريف :مفهوم آخر لهومي كي بابا، يصف حالة المستعمَر الذي يقلد المستعمر (يتعلم لغته، يلبس ملابسه، يتبنى قيمه) لكن التقليد دائمًا ناقص، مبالغ فيه، ساخر قليلاً. هذا النقص يخلق فجوة في النسق الاستعماري: المستعمَر الذي يشبه المستعمر "ولكن ليس تمامًا" يصبح تهديدًا، لأنه يثبت أن الحدود بين مستعمر ومستعمَر ليست طبيعية ولا ثابتة. التقليد الساخر يمكن أن يكون شكلاً من أشكال المقاومة غير المباشرة.

الاستخدام في الكتاب :في الباب الرابع (المبحث الثالث)، حللنا التقليد الساخر كمثال على "الفضاء الثالث". كما أشرنا إليه في الباب الثالث (مالينوفسكي) كمثال على "المستعمَر الذي يقلد المستعمر" في الأنثروبولوجيا.

المراجع (Bhabha, H.K. (1994). *The Location of Culture* :فصل *"Of Mimicry and Man"*).

ثنائية متضادة (Binary Opposition)

التعريف :علاقة بين مفهومين حيث يُفهم كل مفهوم فقط من خلال نفيه للآخر، وحيث يكون أحد المفهومين في موقع الهيمنة والقيمة الإيجابية (مركز، أصلي، متعال)، بينما يُعتبر الآخر سلبيًا، ناقصًا، مشتقًا (هامش، تابع، ناقص). دريدا أظهر أن الفلسفة الغربية بأكملها مبنية على ثنائيات من هذا النوع (ذات/موضوع، عقل/جسد، كلام/كتابة، ذكر/أنثى، إنسان/حيوان، ثقافة/طبيعة). هذه الثنائيات ليست مجرد أدوات منطقية محايدة، بل آليات إقصاء.

الاستخدام في الكتاب :في الباب الثاني (المبحث الأول)، حللنا خمس ثنائيات مركزية في الخطاب الاستعماري (غربي/شرقي، متحضر/بدائي، ذكر/أنثى، عاقل/عاطفي، حر/عبد). باستخدام

التفكيك الدريدي، أظهرنا أن هذه الثنائيات غير مستقرة، وأن الطرف المقهور يعود دائمًا ليزعزع الحدود.

المراجع: Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*; Derrida, J. (1972). *Marges de la philosophie*.

عنف رمزي (Symbolic Violence)

التعريف: مفهوم طوره بيير بورديو (Pierre Bourdieu) للإشارة إلى شكل من أشكال العنف غير الجسدي الذي يمارس عبر الرموز واللغة والتصنيفات والمؤسسات. العنف الرمزي هو عنف يُمارس "بلطف"، دون وعي من الضحية به، لأنه يُقدّم كأمر طبيعي، كجزء من النظام العادي للأشياء. في السياق الاستعماري، العنف الرمزي هو ما يجعل المستعمَر يقبل بتصنيفه كـ"بدائي" و"متخلف" دون مقاومة عنيفة.

الاستخدام في الكتاب: في المقدمة والباب الثاني، استخدمنا مفهوم العنف الرمزي لوصف كيف يعمل العقل الاستعماري: لا يقتصر على القمع العسكري والاقتصادي، بل ينتج "حقائق" عن الآخر تجعله يقبل بهيمنة المستعمر كأمر "طبيعي". حتى نقد العقل الاستعماري يمكن أن يكون عنفًا رمزيًا إذا لم يكن ناقدًا لذاته.

المراجع: Bourdieu, P. & Passeron, J.C. (1970). *La Reproduction*; Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*.

سلطة/معرفة (Power/Knowledge)

التعريف: مفهوم مركزي في فكر ميشال فوكو، يفيد أن السلطة والمعرفة ليستا منفصلتين (سلطة تستخدم معرفة جاهزة، أو معرفة تمنح سلطة لمن يملكها)، بل هما متلازمتان: كل ممارسة سلطة تنتج معرفة، وكل معرفة تجعل ممارسة سلطة جديدة ممكنة. السلطة لا تقمع فقط، بل تنتج الواقع والحقيقة والأفراد. المؤسسات (السجن، المدرسة، المستشفى، الثكنة) هي مواقع تلتقي فيها السلطة بالمعرفة.

الاستخدام في الكتاب: في الباب الثاني (المبحث الثاني)، طبقنا مفهوم السلطة/المعرفة على المؤسسات الاستعمارية: المتحف، المدرسة، السجن، المستشفى، الثكنة. أظهرنا كيف أن هذه المؤسسات أنتجت "حقائق" عن المستعمَر جعلت إدارته أسهل، وكيف أن هذه "الحقائق" كانت في خدمة الهيمنة الاستعمارية.

المراجع: Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*; Foucault, M. (1976). *La Volonté de savoir*.

إقصاء توليدي(Generative Exclusion)

التعريف:مفهوم (تمت صياغته في هذا الكتاب، مستوحى من فوكو ودريدا) يشير إلى أن ما يُقصى من الخطاب ليس مجرد غياب سلبي، بل هو شرط إمكانية ما هو موجود. الخطاب يُحدد هويته وحدوده عبر إقصاء ما ليس هو. في السياق الاستعماري، الخطاب الأنثروبولوجي "يقول" أشياء معينة (عن الطوطم، السحر، القرابة) فقط لأنه "لا يقول" أشياء أخرى (عن المقاومة اليومية، المعرفة المحلية المتطورة، الصراعات الداخلية). هذه الإقصاءات هي ما ينتج "البدائي" كموضوع معرفي.

الاستخدام في الكتاب:في الباب الثاني (المبحث الثالث)، حللنا الإقصاء التوليدي من خلال تحليل صمت التقارير الاستعمارية عن المقاومة اليومية، وعن المعرفة المحلية، وعن العنف الاستعماري نفسه. كما طبقناه في الباب الثالث على صمت مالينوفسكي في منشوراته مقابل مذكراته الشخصية.

المراجع: Foucault, M. (1961). *Histoire de la folie*; Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*; Trouillot, M.-R. (1995). *Silencing the Past*.

المحتويات

.... 1

المقدمة العامة – في استحالة نقد لا ينتمي إلى منقوده 2

1- إشكالية التأسيس 2

2- الفرضية المركزية للكتاب 2

3- الخريطة المنهجية 2

4- هيكلة الكتاب وهيكلته 3

الباب الأول – جينيالوجيا العقل الاستعماري: من ديكارت إلى كونت 4

التمهيد: لماذا الجينيالوجيا بدلاً من التاريخ؟ 4

نقد فوكو لميتافيزيقا الأصل (نيتشه، فوكو) 4

القطيعة الإبستيمولوجية (Epistemological Rupture) بدلاً من الأصول الثابتة 4

المبحث الأول: ديكارت وولادة الذات المنفصلة عن العالم 5

"أنا أفكر، إذن أنا موجود": تأسيس انقسام الذات/الموضوع 5

كيف أصبح الآخر (المُسْتَعْمَر) مجرد موضوع للمعرفة لا ذاتًا مفكرة؟ 6

المبحث الثاني: عصر التنوير والكانطية الزائفة 6

إيمانويل كانط: العقل العمومي للذكر الأبيض الأوروبي فقط 6

مفهوم "الوصاية" وكيف برر الاستعمار كـ"تسريع للنضج التاريخي" 7

قراءة نقدية لـ"ما التنوير؟": فوكو مقابل كانط 8

المبحث الثالث: الوضعية المنطقية عند أوغست كونت 8

قانون المراحل الثلاث (اللاهوتية – الميتافيزيقية – الوضعية) 8

الشعوب غير الغربية محكومة في المرحلة اللاهوتية أو الميتافيزيقية 9

العلم كبديل عن الدين في تبرير الإدارة الاستعمارية العلمية 10

الوضعية بين باشلار وألتوسير: إعادة النظر 11

خلاصة الباب الأول: العقل الاستعماري كإبستيميه تنويرية ووضعية 11

مراجع ومصادر الباب الأول 13

المصادر الأساسية(Primary Sources) 13

المصادر الثانوية(Secondary Sources) 13

دراسات نقدية ذات صلة مباشرة(Related Critical Studies) 14

الباب الثاني – آلية اشتغال الخطاب الاستعماري: الثنائيات والإقصاءات 16

تمهيد: من الإبستيمية إلى الآلية 16

المبحث الأول: نظام الثنائيات المتضادة (Binary Oppositions) 16

ما هي الثنائية المتضادة؟ تعريف وتأسيس 16

الثنائيات الكبرى في الخطاب الاستعماري 17

تحليل دريدا: كيف ينتج المعنى عبر قمع أحد الطرفين؟ 19

نقاط ضعف تحليل الثنائيات: نقده من الداخل 20

المبحث الثاني: السلطة/المعرفة عند فوكو 20

من الخطاب إلى المؤسسة: كيف تنتج السلطة الحقيقة 20
المؤسسات الاستعمارية كآليات إنتاج للحقيقة 21
الهندسة الاستعمارية للمجال(Colonial Spatial Engineering) 23
تحليل نقدي لمفهوم السلطة/المعرفة: نقاط الضعف وإمكانيات التوسع 24
المبحث الثالث: الإقصاء آلية منهجية 25
ما الذي لا يُقال في النص الاستعماري؟ 25
تحليل صمت التقارير الأنثروبولوجية 26
الإقصاء التوليدي(Generative Exclusion) 26
صمت المستعمرين أنفسهم: ما لا يقال عن العنف 27
كيف يصمت الخطاب ما لا يتوافق مع فرضياته؟ 28
خلاصة الباب الثاني: العقل الاستعماري كآلة إنتاج للغياب 28
مراجع ومصادر الباب الثاني 30
المصادر الأساسية(Primary Sources) 30
المصادر الثانوية(Secondary Sources) 31
دراسات نقدية ذات صلة مباشرة 32
أبحاث ودراسات إضافية مقترحة 33
الباب الثالث – تفكيك الأنثروبولوجيا الاستعمارية: دراسة حالة 34
تمهيد: الأنثروبولوجيا كذراع معرفي للإدارة الاستعمارية 34
من الفلسفة إلى العلم: ولادة الأنثروبولوجيا في أحضان الاستعمار 34
المبحث الأول: النزعة العرقية في الأنثروبولوجيا الكلاسيكية 35
جيمس فريزر: الفرع الذهبي وتراتبية السحر/الدين/العلم 35
إدوارد تايلور: الثقافة البدائية كمرحلة متخلفة 37
الاستمرارية الاستعمارية للنزعة العرقية 38
المبحث الثاني: ليفي شتراوس: العقل المتعالي ضد العقل الأسطوري 39
من التطورية إلى البنيوية: تحول كبير 39
نقد ليفي شتراوس للعرقية 39
ثنائية العقل البارد/العقل الحار 40
كيف تبقى الأنثروبولوجيا البنيوية استعمارية رغم نياتها النبيلة؟ 41
المبحث الثالث: مالينوفسكي: الإثنوغرافيا التشاركية أم المراقبة المستعمرة؟ 42
من الكرسي إلى الميدان: ثورة مالينوفسكي المنهجية 42
مذكرات مالينوفسكي اليومية: كشف النقاب 43
كيف تكون الملاحظة بالمشاركة شكلاً من أشكال التجسس المعرفي؟ 44
ما بعد مالينوفسكي: هل يمكن إصلاح الإثنوغرافيا؟ 45
خلاصة الباب الثالث: الأنثروبولوجيا كجريمة معرفية بحق الآخر 45
مراجع ومصادر الباب الثالث 47
المصادر الأساسية(Primary Sources) 47

المصادر الثانوية(Secondary Sources) 48
دراسات نقدية ذات صلة مباشرة 50
أبحاث إضافية مقترحة 51
الباب الرابع – ما بعد الكولونيالية: استمرارية العقل أم انقطاع حقيقي؟ 52
تمهيد: هل يمكن لمصطلح "ما بعد" أن يمحو أثر الاستعمار؟ 52
السؤال الذي يلخص كل شيء 52
المبحث الأول :إدوارد سعيد ونقد الاستشراق – البدايات المؤسسة 53
من هو إدوارد سعيد؟ فلسطيني في الأكاديميا الغربية 53
الاستشراق ليس حقلًا معرفيًا بريئًا 53
نقاط القوة في مشروع سعيد 54
نقاط الضعف في مشروع سعيد: الماهوية وإعادة إنتاج ثنائية الغرب/الشرق 55
إرث سعيد بعد أكثر من أربعين عامًا 56
المبحث الثاني: غاياتري تشاكرافورتي سبيفاك – هل يستطيع المُسْتَعْمَر أن يتكلم؟ 57
من سعيد إلى سبيفاك: تشديد سؤال التمثيل 57
مفهوم "التابع (Subaltern) " 57
نقد سبيفاك لفوكو ودريدا 58
قضية بهوبانيشوار باروراي: هل يمكن للمرأة التابعة أن تتكلم؟ 58
تداعيات سبيفاك على نقد العقل الاستعماري 59
المبحث الثالث: هومي كي بابا – التهجين والثالثية وفجوات في النسق الاستعماري 60
بابا بين سعيد وسبيفاك 60
نظريتان محوريتان: التقليد الساخر (Colonial Mimicry) والفضاء الثالث (Third Space) 60
كيف ينتج التهجين إمكانية للمقاومة داخل الخطاب نفسه؟ 61
نقاط القوة في مشروع بابا 62
نقاط الضعف في مشروع بابا 62
المبحث الرابع: من نقد العقل الاستعماري إلى إبستيميات الجنوب العالمي 63
ما بعد الكولونيالية كامتداد للعقل الغربي 63
نحو براديغم جديد: الأنطولوجيا العلائقية للجنوب العالمي 64
خلاصة الباب الرابع: نقد العقل الاستعماري غير مكتمل بدون نقد حداثة ما بعد الكولونيالية نفسها 64
مراجع ومصادر الباب الرابع 66
المصادر الأساسية(Primary Sources) 66
المصادر الثانوية(Secondary Sources) 67
دراسات نقدية ذات صلة مباشرة 68
الباب الخامس – نغوغي واثيونغو وأشيل مبيمبي: تحرير العقل الإفريقي من الاستعمار 69
تمهيد: لماذا أفريقيا؟ ولماذا هذان المفكران؟ 69
المبحث الأول: نغوغي واثيونغو – تحرير العقل الإفريقي من الاستعمار 69
من هو نغوغي واثيونغو؟ كاتب في زنزانة 69

"تحرير العقل – (Decolonizing the Mind) "الأطروحة المركزية 70
نقد نغوغي للخطاب الإفريقي النخبوي 71
نقاط القوة في مشروع نغوغي 71
نقاط الضعف والانتقادات 72
إرث نغوغي في أفريقيا والعالم 72
المبحث الثاني: أشيل مبيمبي – نقد العقل الزنجي 72
من هو أشيل مبيمبي؟ مفكر الكاميرون العابر للحدود 72
ما هو "العقل الزنجي"؟ تعريف ومفارقة 73
الوعي الغربي بالسواد: الجينات والرأسمالية والموت 73
الوعي الأسود بالسواد: من المقاومة إلى إعادة إنتاج السجن 74
الليالي والقوة الليلية: ما بعد العقل 75
نحو عالم ما بعد العرق 76
نقاط القوة في مشروع مبيمبي 76
نقاط الضعف والانتقادات 76
المبحث الثالث: نقد العقل الاستعماري لا يكتمل إلا بنقد عقل رد الفعل المقابل 77
من نغوغي: تحرير العقل يبدأ بتحرير اللغة 77
من مبيمبي: نقد "العقل الزنجي" لا يقل أهمية عن نقد العقل الأبيض 77
التركيب: التحرر هو نضال مستمر، ليس وجهة نهائية 77
النقد المتبادل بين الرجلين 77
خلاصة الباب الخامس: نحو عقل إفريقي ما بعد استعماري؟ 78
مراجع ومصادر الباب الخامس 79
المصادر الأساسية(Primary Sources) 79
المصادر الثانوية(Secondary Sources) 80
دراسات نقدية ذات صلة مباشرة 80
أبحاث ودراسات إضافية مقترحة 81
الباب السادس – نحو إبستيميات بديلة: النوع الاجتماعي، الدين، والممارسة 82
تمهيد: ما الذي لم نفعله بعد؟ 82
المبحث الأول: النسوية ما بعد الكولونيالية – نقد العقل الاستعماري من موقع الأنثى 83
لماذا نسوية ما بعد كولونيالية؟ 83
النقد النسوي لكانط وسعيد: أين المرأة؟ 83
المرأة التابعة بين استعمارين: الأجنبي والمحلي 84
الجسد الأنثوي كساحة صراع 84
أمثلة لمفكرات نسويات ما بعد كولونياليات 85
نقاط القوة والضعف في النسوية ما بعد الكولونيالية 86
المبحث الثاني: اللاهوت ما بعد الاستعماري – نقد العقل الاستعماري من موقع الإيمان 86
الاستعمار والدين: هل كانت المسيحية "دين المستعمر" فقط؟ 86

اللاهوت التحرري في أمريكا اللاتينية 86
الإسلام والاستعمار: من المقاومة إلى النقد الذاتي 88
نحو لاهوت ما بعد استعماري 89
المبحث الثالث: الممارسة ما بعد الاستعمارية – بدائل ملموسة 90
من النظرية إلى الممارسة 90
الاقتصاد: هل هناك اقتصاد "منزوع الاستعمار"؟ 90
التربية: نماذج مدارس بديلة 91
القانون: هل يمكن إحياء القانون العرفي؟ 92
الطب: دمج التقليدي والحديث 93
المبحث الرابع: تأملات ختامية – موقع الكاتب ومسؤوليته 94
لماذا كتبت هذا الكتاب؟ 94
نقد الذات: هل أنا مجرد "سعيد آخر"؟ 94
إلى من أكتب؟ 95
مسؤولية المثقف بعد الكتابة 95
خلاصة الباب السادس: نقد العقل الاستعماري مشروع مفتوح، لا ينتهي 96
مراجع ومصادر الباب السادس 98
النسوية ما بعد الكولونيالية 98
اللاهوت ما بعد الاستعماري 98
الممارسة ما بعد الاستعمارية 99
موقع الكاتب والنقد الذاتي 100
الباب السابع – آفاق جديدة: البيئة، الإعاقة، الحيوان، التكنولوجيا 101
تمهيد: ما بعد الإنسانوية الاستعمارية 101
المبحث الأول: الاستعمار البيئي – من نهب الموارد إلى عنف المناخ 101
ما هو الاستعمار البيئي؟ 101
الجذور الفلسفية للاستعمار البيئي 102
مظاهر الاستعمار البيئي: من الماضي إلى الحاضر 103
نحو أنطولوجيا بيئية ما بعد استعمارية 104
المبحث الثاني: الإعاقة والحيوان – تفكيك "الإنسان الطبيعي" الاستعماري 105
تشابك الإعاقة والحيوان في الخطاب الاستعماري 105
الإعاقة: كيف أنتج الاستعمار "الجسد السليم" كمعيار 106
الحيوان: التابع الصامت في الخطاب الاستعماري 107
المبحث الثالث: الاستعمار الرقمي – الخوارزميات، البيانات، ومنصة العالم 110
ما هو الاستعمار الرقمي؟ 110
مظاهر الاستعمار الرقمي: من الماضي إلى الحاضر 110
نحو مقاومة رقمية ما بعد استعمارية 112

خلاصة الباب السابع: نحو إنسانوية موسعة (Expanded Humanism) أم ما بعد إنسانوية (Posthumanism)؟ 113
مراجع ومصادر الباب السابع 115
الاستعمار البيئي 115
الإعاقة والحيوان 115
الاستعمار الرقمي 117
مصادر عامة ومراجع إضافية 118
الخاتمة – نحو عقل ما بعد استعماري ممكن؟ 119
1- أسئلة مفتوحة 119
السؤال الأول: هل يمكن لنقد العقل الاستعماري أن ينتج عقلًا منزوع الاستعمار (Decolonized) حقًا؟ . 119
السؤال الثاني: أليس كل نقد مجرد تكرار للعنف الرمزي بلغة معكوسة؟ 120
2- مسؤولية المثقف النخبوي 121
الوعي بموقع المثقف داخل الأكاديميا الغربية/ما بعد الاستعمارية 121
تجنب الاستشراق العكسي (Reverse Orientalism) 122
3- تأملات ختامية 122
العقل ما بعد الاستعماري ليس بديلاً عن العقل الغربي، بل هو تشققات دائمة (Permanent fissures) فيه 122
ربما يكون النقد الحقيقي هو العجز عن بناء بديل، والبقاء في حالة الأبوريا(– Aporiaالمأزق المنتج) ... 123
العجز عن البناء ليس عجزًا، بل هو تواضع معرفي 124
كلمة أخيرة: لماذا نكتب إذن؟ 124
خاتمة الخاتمة 124
مراجع ومصادر الخاتمة 126
المصادر الأساسية 126
المصادر الثانوية 126
ورقة تأملية أخيرة: نحو بناء رؤية للعلاقات الدولية أكثر إنسانية وأقل هيمنة 128
تمهيد: لماذا العلاقات الدولية؟ 128
أولاً: العلاقات الدولية كنظام استعماري 128
نشأة العلاقات الدولية: معاهدة وستفاليا (1648) والإيهام الاستعماري 128
الثنائيات الكبرى في العلاقات الدولية 129
مؤسسات العلاقات الدولية كآليات سلطة/معرفة 129
ثانياً: نقد مفاهيم العلاقات الدولية من منظور ما بعد استعماري 130
السيادة(Sovereignty) 130
الأمن(Security) 131
التنمية (Development) 131
حقوق الإنسان (Human Rights) 131
الديمقراطية (Democracy) 132

ثالثاً: نحو رؤية بديلة للعلاقات الدولية ... 133
المبدأ الأول: التعددية القطبية (Multipolarity) وليس أحادية القطب (Unipolarity) أو ثنائية القطب (Bipolarity) ... 133
المبدأ الثاني: السيادة المشروطة من الأسفل (Conditional Sovereignty from Below) وليس السيادة المطلقة من فوق (Absolute Sovereignty from Above) ... 133
المبدأ الثالث: الأمن الإنساني (Human Security) وليس أمن الدولة (State Security) ... 134
المبدأ الرابع: التنمية من الأسفل (Development from Below) وليس التنمية من فوق (Development from Above) ... 134
المبدأ الخامس: حقوق الإنسان التشاركية (Participatory Human Rights) وليس حقوق الإنسان الإمبريالية(Imperialist Human Rights) ... 134
المبدأ السادس: التضامن العالمي (Global Solidarity) وليس التنافس العالمي (Global Competition) ... 135
رابعاً: عقبات أمام الرؤية البديلة ... 135
العقبة الأولى: قوة النظام القائم ... 135
العقبة الثانية: النخب المحلية المتواطئة ... 136
العقبة الثالثة: الاستقطاب العالمي ... 136
العقبة الرابعة: اللامبالاة واليأس ... 136
خامساً: من النظرية إلى الممارسة – ماذا يمكننا أن نفعل؟ ... 136
على المستوى الفردي ... 136
على المستوى المحلي ... 137
على المستوى العالمي ... 137
تأمل ختامي: الأمل في التشققات ... 137
مراجع ومصادر الورقة التأملية ... 139
الملحق ... 140
معجم المصطلحات الأساسية (شرح من خلال المراجع) ... 140



هذا الكتاب ليس مقدمة في نقَد العقَل الاستعماري،
بل هو تدخل فلسُفي جذري داخل إيستيمية الحداثة نفسها.
يخاطب الكتاب من يعرفون أن النقد الحقيقي
بيدأ حيث تنتهي الرفاهية.
إلى أولئك الذين يقرؤون الاستعمار في لاوعي قواعدهم النحوية،
إلى المُسْتَعْمر الذي تعلَّم أن يكون ظلّاً لظلّه،
عسَى هذا التفكيك أن يكون مرآة مكسورة لا صورة ناصعة.

لنحلم بعالم آخرً.
ليس عالمًا مثاليًا (لن نصل إليه أبدًا)،
بل عالمًا أقل هيمنة، أقل عنفًا، أقل إقِصاءً.
عالمًا تتعدد فيه الأصوات، وتتشقق فيه الجدران،
ويمُرّ الضوء من خلال التشققات.

